

יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX 169.
כדברך
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι·
ΧΡΙΣΤΟΥ

Niedner, 256, 257.

יהוה


INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
PS. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.

Niedner, 256, 257.

Schelling.

Vorlesungen,

gehalten im Sommer 1842 an der
Universität zu Königsberg

von

Karl Rosenkranz.



Danzig,
Verlag und Druck von Fr. Sam. Gerhard.
1843.

Vorrede.

„Man muß nicht nur kämpfen, sondern auch siegen wollen."
Fichte.

Es gibt unzählige Darstellungen der Schelling'schen Philosophie. Weshalb ich denselben die hier gedruckte hinzuzufügen für gar nicht überflüssig erachte und wodurch sie von den übrigen sich unterscheidet, weiß ich sehr wohl und wird auch die Kritik hoffentlich unschwer herausfinden. Nur bitte ich diese, meine Arbeit nicht als eine bloße Tendenzschrift behandeln zu wollen, wie solcher Unfug, im Produciren sowohl als Kritisiren, allerdings an der Tagesordnung ist. Und verbitten möchte ich mir noch die Anonymität des Recensenten.

Diese Vorträge sind ganz so gehalten, wie sie hier aus einer Nachschrift derselben erscheinen. Nur habe ich die Paraphrasen, welche die mündliche Darstellung nothwendig macht, weggelassen. Eben so sind auch sechs bis sieben Vorlesungen weggeblieben, welche mehr subsidiarisch von Kant, Spinoza, Fichte, Hegel und der romantischen Schule handelten. Meinen Zuhörern glaubte ich dieselben schuldig zu sein, aber für das lesende Publicum würden diese Erläuterungen, die ihm bis zum Ueberdruß in Büchern und Journalen wiederholt worden sind, nur lästig fallen.

Auf die neueste Schelling'sche Philosophie ist nur ein allgemeiner Bezug genommen und gar keine besondere Darstellung derselben versucht. Material wäre genug dazu vorhanden. Auch fehlt es mir nicht an Mitteln, die Aechtheit oder Unächtheit des Gedruckten zu beurtheilen. Durch die Güte eines gegenwärtig in Königsberg lebenden Literaten habe ich eine Nachschrift der Vorträge erhalten, welche Schelling 1835 zu München gegeben hat. Hierdurch bin ich in den Stand gesetzt, die mannigfachen gedruckten, schriftlichen und mündlichen Kunden, die von Berlin ausgegangen sind, zu controliren und glaube darnach wirklich zu wissen, was Schelling's gegenwärtiger Standpunct ist.

Allein ich habe mich doch enthalten, denselben näher zu schildern und in seinen Besonderheiten zu beurtheilen, weil Schelling gegen ein solches Unternehmen immer den Mangel des authentischen, durch ihn selbst beglaubigten Ursprungs einwenden könnte. Allmälig wird diese Abwehr der Kritik freilich immer mehr beengt, weil die Berichte sich häufen und, in der Augsburger Zeitung wenigstens und, wie ich so eben sehe, in der zweiten Folge von Wuttke's Akademischem Taschenbuch, keineswegs nur Gegner, vielmehr auch enthusiastische Verehrer zu Verfassern haben. Da Schelling jedoch selbst Stahl's Relationen desavouirt, da er die von Chalybäus gemachten nicht anerkannt und die Berliner Literarische Zeitung, seit einem Jahr sein officielles Organ, andere Darstellungen der Verstümmelung und Entstellung bezüchtigt hat, so habe ich für gerathen gefunden, mit dieser Kritik zu warten, bis Schelling selbst endlich Schwarz auf Weiß sich hervorwagen wird. Schwarz und Weiß sind die Preußischen Farben. Schelling ist jetzt Preußen einverleibt und wir können ihm nun zurufen, was wir hier in Königsberg 1840 bei der Guttenbergsfeier gesungen haben:

Freiheit des Denkens, dir schalle der Preis!
Preußen, bewähre dein Schwarz auf Weiß!

zu warten ist allerdings auch aus dem Grunde nothwendig, weil man wenigstens hoffen muß, für die positiv historische Seite der jetzigen Schelling'schen Philosophie bestimmtere und genauere Anhaltspuncte zu finden, während gegenwärtig so Vieles darin als Willkür, Zufälligkeit, Einseitigkeit erscheint! Schelling will z. B. den Mythos der Persephone zum Schlüssel der Hellenischen Mythologie nicht nur, sondern sogar, weil darin das Urunglück, der Urzufall, den Inhalt ausmache, aller Mythologie überhaupt, erhoben wissen. Wenn nun aber Jemand den Prometheischen Mythos zu einem solchen enträthselnden stempeln wollte, so würde dagegen wohl nichts einzuwenden sein, da in demselben, ganz abgesehen von seiner Bedeutung für die Hellenische Plastik, für die Griechische Religion als Kunstreligion: die Urgeschichte der Menschheit, der Kampf der Götter, der Ursprung des Uebels (Pandora), der Beginn aller Cultur, das Leiden des menschenfreundlichen Gottes, die Erlösung desselben durch die Selbstopferung des Chiron, die Versöhnung der furchtbaren Entzweiung mit dem Götterkönige, dessen Sohn Herakles den Lebennagenden Geier tödtet, dessen Pfeilgift dem Chiron das Leben unerträglich machte u. s. f., meines Erachtens, ein bei weitem theologischerer und auch an Coincidenzen mit den Traditionen der Mosaischen Genesis

reicherer Inhalt ist, als die trübe Tiefe des Persephoneischen Mythenkreises. Creuzer's erste mythologische Abhandlung in den von ihm und Daub herausgegebenen Studien 1806 betraf freilich den Dionysischen Mythos, der späterhin mit dem Persephoneischen sich verschmolz, und Creuzer hat auch in seiner ausführlichen Symbolik die Prometheussage nur flüchtig gestreift. Es scheint, als ob Schelling ihm hierin und in der exclusiven Aufmerksamkeit auf die mythischen Culte gefolgt sei.

Allein eben, um genau zu wissen, wie Schelling in diesen Forschungen steht, muß man seine eigenen Worte vor sich haben können. Bis dahin bleiben selbst die besten Mittheilungen, wie die von Frauenstädt, ein unsicherer Boden. Mit der einfachen Versicherung des Mißverstandes, der unvollständigen, einseitigen, nicht getreuen Auffassung kann sich Schelling hier jedem Angriff entziehen.

Es ist in meinen Vorlesungen angenommen, daß die letzte Bestimmung des Begriffs des Absoluten, zu welcher Schelling fortgeschritten, der Begriff des Willens sei. Diese Annahme beruht auf Schellings vielbesprochener Abhandlung über die Freiheit, worin der Wille als das Erste überhaupt gesetzt wird.

Ich habe in den Vorlesungen den urkundlichen Charakter festhalten wollen und daher nicht von der Modification gesprochen, welche jene Bestimmung des Absoluten als des absoluten Willens bei Schelling späterhin empfangen hat. Ich hätte sonst auch zeigen müssen, auf welche Weise Schelling nur durch Inconsequenzen die Beschränktheit jener Definition in seinem jetzigen System wieder aufhebt, wie er denn überhaupt durch seine Inconsequenzen sich am meisten speculativ beweißt. Das System, welches bei uns, nachdem Kant der praktischen Vernunft vor der theoretischen den Primat vincirt, den Begriff des Willens zuerst mit großer Energie an die Spitze stellte, ist das von Arthur Schopenhauer (S. meine Geschichte der Kant'schen Philosophie S. 475 ff.). Schopenhauer kam zu der Folgerung, daß das Wollen als die einzige Realität in seinem Effect auch da existire, wo die gewöhnliche Auffassung es nicht vermuthe. In seiner Schrift über den Willen der Natur nahm er daher sogar die Zauberei in Schutz, weil darin auch eine ideelle actio in distans vorkommt, z. B. daß ein lebender Mensch stirbt, indem ich einer Wachspuppe, die ihn mir vorstellt, eine Nadel durch die Brust stoße, mit dem Willen, daß die wirkliche Person, die ich in dem Augenblick meine, den Tod erleiden soll. Die Analogie zu dieser Macht der Willkür ist

in dem jetzigen System Schellings vielfach vorhanden. Weil nun aber im Begriff des Willens zwei Momente liegen, erstens die subjective Bestimmung des Selbstes, welche für sich von dem Inhalt abstrahiren kann; zweitens die objective Bestimmung, welche sich das Selbst als die Form seiner Existenz unterordnet; so wird durch das abstracte Fixiren des letzteren Momentes auch ein System möglich, welches sich an den Inhalt wendet und die Spontaneität der Selbstbestimmung nur als Vermittelung seines Daseins betrachtet. Ein solches System ist das letzthin von Reiff aufgestellte, der daher auch sogleich mit einer Encyklopädie der Philosophie anfing und die praktischen Wissenschaften, Recht, Moral, Politik, den übrigen Wissenschaften voranstellte, so daß die Logik und Metaphysik ganz an das Ende des Cyklus rückten. Beide Systeme müssen sich aber, um der Begriff der Wahrheit zu sein, integriren, denn der absolute Wille ist die sich als die Nothwendigkeit erzeugende Freiheit.

Wenn Schelling eine Physiologie des Staates geben wollte, wie die Augsburger Zeitung im Herbst 1841 verhieß, so würde eine solche Mittheilung am Geeignetsten sein, genau zu erfahren, was er unter dem Begriff des Willens und wie er es versteht, denn er würde dadurch den Unterschied des objecti-

ven Willens von dem absoluten in selbst objectiver Gestalt auseinandersetzen. Der Staat ist die Realisirung der Freiheit in der Form einer bestimmten, positiven Nothwendigkeit, in der Form des Gesetzes, aber er ist die Einheit der Freiheit und ihrer Nothwendigkeit nicht als eine einfache Harmonie, sondern nur als ein System vielgliedriger Bestimmungen. Mit Gewißheit läßt sich behaupten, daß keine Philosophie dem Bedürfniß unserer Zeit genügen wird, welche den Begriff des Staates umgeht. Jene allgemeinen Bestimmungen des Willens als actus purus, als der Potenz im Acte, als dem Acte in der Potenz, sind so in ihrer Allgemeinheit nicht unwahr; noch weniger hat es daran gefehlt, daß sie, wenn auch mit anderen Zusammenhängen, als bei Schelling auftretend, nicht schon längst bekannt gewesen wären. Allein die Entwickelung des Willens zu einem objectiven Organismus der praktischen Vernunft, der Idee des Guten, ist jetzt der unaufhaltsame Trieb der Wissenschaft, weil er auch der Trieb der jetzigen Menschen überhaupt ist. Die Scholastiker konnten davon mehr oder weniger absehen, allein im neunzehnten Jahrhundert ist dies nicht mehr möglich. Alle Bemühungen, Schelling's jetzige Philosophie auf den Thron zu erheben, bleiben umsonst, so lange sie nicht auf die Idee des Staates sich einläßt.

Diese Forderung damit abzuweisen, daß man sie für die platte Zumuthung einer oberflächlichen Tagesbildung erklärt, ist auf die Länge umsonst. Auch kann es mit solcher Verachtung Schelling selbst nicht Ernst sein, denn er appellirt beständig an das „gesunde und unbefangene Urtheil der empfänglichen Jugend." Die jetzige Jugend aber sieht sich überall, welchem Stande sie sich auch zuwende, zu der Frage gedrängt: Was ist der Staat? — Daß Schelling an die Jugend sich richtet, der die Urtheilsfähigkeit wegen der Unreife ihrer Bildung neuerdings von andern Seiten her hart abgesprochen worden, ist freilich merkwürdig genug. Fichte war es eigentlich, der mit der besten Absicht, in vollster Ueberzeugung, zuerst die Jugend anrief und sie als die Hoffnung des Vaterlandes pries. Daraus gingen mittelst des Kriegs gegen Frankreich, in welchem man der Jugend bedurfte, die Burschenschafter hervor. Gegenwärtig schmeichelt die Jugend der Jugend und das Alter schmeichelt der Jugend; ihr Beifall soll entscheiden, ob Hegel's Philosophie eine Episode in der Geschichte der Schelling'schen, oder die Schelling's eine Episode in der Geschichte der Hegel'schen? Der Hegelianer freilich, der eine ähnliche Wendung nimmt und der Jugend sagt, aus ihrer Begeisterung für Hegel's Philosophie lasse sich auf die Wahrheit und Berechtigung derselben ein thatsächli-

cher Schluß machen, wird, wie wir mehrfach haben lesen müssen, als ein Jugendverführer zurückgewiesen.

Man hat behauptet, daß erst durch Schelling's jetziges System eine Philosophie der Geschichte möglich geworden sei. Diese Behauptung ist stark, wie es überhaupt bedenklich ist, daß in so kurzer Zeit, in Jahresfrist, eine bis dahin nur erst als Religionsphilosophie mitgetheilte Philosophie schon jetzt über die verschiedensten Gebiete in ihren Jüngern mit solcher Apodikticität, mit solchem Uebermuth abspricht. Wie aber eine Philosophie der Geschichte gründlicher Weise ohne eine Philosophie des Staates in einem System, dessen plastische Abrundung versichert wird, möglich sein soll, ist mir wenigstens einzusehen nicht wohl möglich. Schelling selbst wird auch den theogonischen Proceß, wie er es nennt, nicht mit der politischen Menschwerdung Gottes verwechseln; gegenwärtig aber, da er seinen Gott vom Schicksal des Werdens, des Leidens, erst am Ende der Zeiten emancipirt, wenn er Alles in Allem sein wird, bleibt es ganz dunkel, welche Stellung er dem Staate zu diesem Proceß gibt, da die Verfassung eines Volkes und seine Religion mit deren Mythologie niemals gegen einander schlechthin indifferent sind.

Es ist zwar ein beliebter Gemeinplatz, daß die christliche Religion sich jeder Verfassung anschmiege. Allein dies ist eine Täuschung, welche dadurch entsteht, daß man übersieht, wie das Christenthum auch in den verschiednen Staaten, in den anderen Verfassungen, selbst ein anderes ist. Das Christenthum ist in seiner actuellen Existenz ein geschichtlich bedingtes; innerhalb seiner Bedingtheit aber entfaltet es sein unsterbliches, sich ewig gleiches Wesen. Wer wollte wohl glauben, daß die Chinesen, wenn sie Christen würden, noch ihre jetzige Staatsverfassung mit ihren Opfern, mit ihrem Criminalcodex u. s. f. würden bewahren können? Alle Missionarien sind insofern Revolutionaire, welche den Keim zum Umsturz bestehender Verfassungen legen. So lange die Bekehrung bei Einzelnen, zumal aus den unteren Volksclassen, stehen bleibt, hat es nicht diesen Anschein, aber augenblicklich, sobald die Masse ergriffen wird oder Fürsten sich taufen lassen. Alle Inseln der Südsee beweisen dies, während ich dies schreibe.

Niemand kann die Aufregung, welche Schelling's Auftreten in Berlin zur Folge haben mußte, freudiger begrüßt haben, als ich. Nur dem blödsinnigsten Unverstande, nur dem bösen Willen wird es möglich sein, in diesen Vorlesungen irgend etwas zu entdecken, was

nicht den Geist solcher Freudigkeit athmete und Schelling selbst soll mir nicht den Vorwurf machen können, ihn unrichtig aufgefaßt oder ungerecht behandelt zu haben. Dieses Bewußtsein, diese Ruhe, geht bei mir auch daraus hervor, daß ich das jetzige Schelling'sche System kennen gelernt und dessen Verhältniß zum Hegel'schen hinlänglich eingesehen habe. Bevor dies der Fall war, trug ich mich oft mit Grübeleien aller Art, was denn Schelling wohl gegen Hegel Alles einwenden und was er selbst Positives bieten könne. Ich verdanke diesem stillen Kampfe die wohlthätigsten Impulse. Die Worte des Dichters parodirend, hätte ich sagen mögen:

> Du, Schelling, warst die schwarze Donnerwolke,
> Die schwer an meinem Horizonte hing!

Jetzt sind die Donner verhallt, die Wolke ist niedergegangen, die Beklommenheit der Atmosphäre verschwunden. Ich wünschte nichts mehr, als daß Schelling selbst etwas drucken ließe, damit man nicht immer und immer wieder zu den dürftigen Aeußerungen jener vielbekannten Vorrede zurückzugehen hätte. Meine Spannung auf Schelling's Philosophie, wie sie jetzt sich gestaltet hat, war besonders durch die Schriften des Herrn v. Schaden, Schelling's geistreichsten und begeistertsten Schüler aus seiner dermaligen Periode, groß geworden. Diese seltsamen Combinationen des

Sauerstoffs und des Geschlechtstriebes für die Genesis der Sprache, diese positive Construction einer positiven Logik nach den Kegelschnittcurven, jetzt die Construction des Baues des Himmels nach der Analogie des menschlichen Leibes, dessen Gestalt jedoch als in sich zusammengefaltete auf die Figur des Cylinders, als entfaltete auf die eines Doppelbechers oder zweier mit der Spitze sich im Scheitelpunct berührender Kegel und damit eines Kreuzes X zurückgebracht wird — ich war sehr, sehr neugierig. In der That mehr neugierig, als wißbegierig. Ein Wunderreich, meinte ich, müsse sich mir aufthun. Es hat sich aufgethan. Ich weiß nun, woran ich bin.

Eine Vorrede ist dazu da, daß der Autor von sich selbst spreche. Ich muß nämlich noch erwähnen, daß die Vermuthung des Herrn Professor Salat über mein persönliches Verhältniß zu Schelling falsch ist. Salat hat ein ganzes Buch: Schelling und Hegel, zugleich eine Rechtfertigung gegen Professor Rosenkranz, 1842, drucken lassen. Er mühet sich darin hinsichtlich meiner und meiner Jugend, die es mir unmöglich gemacht habe, alle seine Schriften kennen zu lernen, ganz unnöthig ab. Lassen wir ihm dieses Privatvergnügen. S. 4 erzählt er aber, ich sei im Sommer 1838 nach München gereist, um daselbst Notizen über die Süd-

deutschen Philosophen zu sammeln. S. 5 bedauert er, daß ich nicht, nach dem Beispiel des Herrn Dr. **Bacherer**, ihn, den Veteranen Baierischer Speculation, in Landshut besucht habe; er würde mir den rechten Aufschluß haben geben können. S. 7 schreibt er weiter: „In München besuchte Hr. Prof. **Rosenkranz** zweifelsohne auch den berühmten sogenannten Concurrenten; und natürlich erkundigte er sich auch bei diesem nach dem Quiescirten zu Landshut. Hier aber konnte er nur Feindliches, Wegwerfendes, vernehmen; ja es muß mehr als Einem Vorhergehenden zufolge, gedacht werden, derselbe habe diese Gelegenheit zu **weiterer** Rache begierig ergriffen, und so gut, so fein als möglich benutzt u. s. w." Gegen diese Insinuation muß ich Schelling und mich selbst in Schutz nehmen. Wenn es Herrn Salat's Eitelkeit befriedigte, wie nicht zu zweifeln steht, so würde ich ihm die Geschichte meiner Bekanntschaft mit seinen vielen Werken in extenso erzählen müssen; ich würde ihm also zu sagen haben, daß mein jetzt in Göttingen lebender Freund, Professor **Bohtz**, mir zuerst diese Bekanntschaft zu Berlin schon 1825 verschafft u. s. f. Aber was gehen solche Dinge die Welt an?

Es ist nun richtig, daß ich im Sommer 1838 auch in München war. Da nun aber unsere Zeit

schon durch ihre öffentlichen Verhältnisse so sehr dazu gemacht ist, die Zweideutigkeit der Gesinnung zu pflegen, so habe ich die einfache Maxime, im Privatleben alle Gelegenheit zu vermeiden, wodurch ich in solche Gefahr gerathen könnte. Ich suche keine persönlichen Verbindungen, sondern lasse es darauf ankommen, ob und wie sie sich machen. Als ich nun in München war, brannte mein Herz, Schelling zu sehen. Aber, dachte ich, gehst du zu ihm, so ist zweierlei möglich. Entweder er nimmt dich gar nicht an; dann legst du ihm die Nichtannahme vielleicht falsch aus; sie kann einen zufälligen Grund haben, aber du könntest sie doch — denn der Mensch ist in solchen Puncten sehr schwach, wie Jeder von sich wissen wird — auf dich als Hegelianer beziehen und ihm Unrecht thun. — Oder er nimmt dich an. Er ist freundlich zu dir und du mußt dich ihm verbunden fühlen. Nun hatte ich die Besorgniß, daß dadurch in Betreff der Entzweiung zwischen der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie in mir ein moralisches Mißverhältniß entstehen könnte und um mich von aller persönlichen Beziehung frei zu halten und mir für die Zukunft den rein sachlichen Ton zu bewahren, überwand ich mich und ging nicht zu Schelling.

Aber zunächst ließ ich mir das Haus zeigen, worin Schelling wohnte, und ging mehrfach an demselben durch, zu seinen Fenstern aufblickend, voll von jener süßen Schwärmerei, mit welcher wir so gern dem Genius huldigen.

Hierauf suchte ich seinen Vorlesungen beizuwohnen. Man erzählte mir im Gasthof von den großen Schwierigkeiten, welche dies haben würde, ohne mich ihm persönlich vorgestellt und von ihm eine Einlaßkarte, die ein Bedienter in Livrée am Eingang abnehme, empfangen zu haben. Leeres Gerede! Ich ging in das Auditorium, ohne einen Bedienten zu sehen, ohne daß mich Jemand befragt hätte. Es war dasselbe Zimmer, in welchem auch Schubert Naturgeschichte liest. Seine Bänke erheben sich amphitheatralisch. Es mochten zwischen dreißig bis vierzig Zuhörer versammelt sein. Ein Drittel derselben hatte ein recht idealisches Aussehen. Lang herabfallende Locken, weiße Hemdekragen, bloßer Hals, Deutscher Rock — etwa wie unsere Düsseldorfer Maler oder früher die feineren Burschenschafter. Ich setzte mich an eine Ecke. Hinter mir, wie ich zufällig hörte, saß ein Sohn Schelling's. Das Auditorium hat zwei Thüren. Die eine führt zu einer Treppe des Seitenflügels, die andere in einen langen Corridor. Auf

diese starrte ich mit der größten Erwartung hin. Ich war durch und durch von der unbeschreiblichen Empfindung voll, die uns durchdringt, wenn wir das Große, das wir so oft schon als Vorstellung in uns getragen, nun auch in seiner unmittelbarsten Erscheinung, in sinnlicher Gegenwärtigkeit genießen sollen. Die Momente, in denen ich Schleiermacher, Steffens, Hegel, Tieck, Karl Ritter, Daub und andere mir unvergeßlich theure Menschen zuerst gesehen, schwebten mir in der Erinnerung vorüber. Die Beschreibungen, welche Schweigger und Leo in Halle und Andere mir von Schelling gemacht hatten, tauchten in mir auf. Er kam immer noch nicht. Schon war es längst Ein Uhr. Da, mit Einem Mal, erhoben sich die Zuhörer. Ich natürlich auch. Aber ich sah den nicht, welchen sie ehrerbietig grüßten, denn ich blickte immer nach der Thür des Corridors. Indessen war Schelling zur anderen, mir im Rücken, hereingetreten und ging eben, als ich dies inne ward, dicht bei mir vorüber, dem Katheder zu. Eine gedrungene Gestalt; eine hohe Stirn; weißes Haar; um Mund und Kinn sehr verschlungen, ursprünglich weiche Züge; der Blick mehr scharf als warm, mehr sanguinisch unruhig, als melancholisch tief. Elegante Toilette, aber würdig, ohne alle Gesuchtheit; schwarze Cravatte; brauner kurzer Oberrock; graue Beinkleider,

straff angezogen durch Sprungriemen. Eine silberne Dose, die Schelling mit der linken Hand auf und ab in häufige Bewegung setzte, war die symbolische Decoration des Vortrags. Diesen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgestellt, einen freien Redestrom. Dem war aber nicht so. Schelling stand in kräftiger Haltung, zog ein schmales Heft aus der Brusttasche und las ab, allein so, daß man ihm die völligste Freiheit der Darstellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporisirende, paraphrastische Erläuterungen, in welchen auch zuweilen der poetische Schmelz sichtbar ward, den Schelling mit ganz abstracten Wendungen anziehend zu verbinden weiß. Uebrigens war in den Stunden, denen ich beiwohnte, die Darstellung mehr gelehrt, als speculativ und von dem Speculativen verstand ich gar Manches durchaus nicht, weil mir der Zusammenhang mit dem Früheren fehlte. Ueber den Inhalt der von mir gehörten Vorträge, der mir jetzt viel klarer geworden, sage ich nichts; die Form aber sprach mich durchaus an. Die Ruhe, Festigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu selten hervortretenden Selbstgefühls übersehen. Das Schwäbische Idiom schwebte mehr über der Aussprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend gewesen wäre

und verlieh, für mich wenigstens, auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz.

Wie mir Schelling in Baiern erschien, habe ich nach den in München empfangenen Eindrücken in meiner Komödie, das Centrum der Speculation, durch den Chorgesang S. 43—47 aussprechen lassen. Die ironische Bemerkung S. 2 in diesen Vorlesungen über die Construction, welche Schelling so schön in München untergebracht hatte, ist auch gegen mich selbst gerichtet.

Allein ich muß noch erwähnen, wie wunderlich es mir in München erging. Ich war auch in Schellings Schlußvorlesung gegenwärtig. Er sprach sich mit schneidendem Hohn gegen Hegel's Philosophie aus. Er sagte, daß er seinen Zuhörern ein Beispiel der realen Speculation, welche die Welt und die positiven Mächte derselben durchdringt, gegeben habe, so daß sie an dieser Thatsache selbst den besten Maaßstab hätten für jene künstelnde „Filigranarbeit des Begriffs," welche nun so vielfach für ächte Philosophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem stechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es sei diese Philosophie das öde Product „einer hektischen, in sich selbst verkommenen Abzehrung."

Schelling, ich will es zu seiner Ehre annehmen, soll diese Worte nur auf die, wie es ihm erscheint, so dünnen logischen Begriffe bezogen haben — allein die nahe Möglichkeit, sie auch ganz anders zu deuten, wird er selbst einräumen müssen. Ich überzeugte mich aus dieser Polemik nun selbst davon, daß die vielfach verbreitete Kunde von Schelling's Erbitterung gegen Hegel vollkommen begründet sei. Ich war schmerzlich bewegt, als Schelling endete. Die Achtung vor ihm, die Bewunderung, die ich ihm stets gezollt, der Dank für den Genuß, welchen mir noch so eben sein Vortrag gewährt, das Festliche meiner Stimmung, den Worten des Mannes gelauscht zu haben, dessen Schriften mein ernstes Studium so oft herausgefordert, dessen System ich selbst so oft auf dem Katheder entwickelt, so oft in meinen Schriften berührt hatte, dies Alles kämpfte in mir mit der tiefsten Wehmuth.

Da, mit Einem Mal, erhoben sich alle Zuhörer. Ich auch. Ein Student — es ist in München am Schluß der Vorlesungen Sitte, wie ich daraus abnehme, daß bei Schubert, bei Görres dasselbe geschah — brachte Schelling im Namen seiner Commilitonen ein dankbares Lebehoch aus. Ich war überrascht. Schnell versank in mir Alles, was sich von Traurigkeit, Abgestoßenwerden geregt hatte. Ich stimmte

mit aufrichtigen Empfindungen in das Lebehoch ein. Schelling verbeugte sich mit kurzem Dankwort nach rechts und links und ging gemessenen Schrittes von dannen. Ich sah ihn nicht wieder. —

Schelling ist einmal Schelling und man muß ihn nehmen, wie er ist. Stellen wir doch unsererseits den Anderen dieselbe Aufgabe. Schelling kann das Hegel'sche System nicht in sich aufnehmen, weil er in der Philosophie selbst productiv aufgetreten ist, und an seiner Productivität eben die positive Schranke für sein Verständniß der Philosophie Anderer hat, ein Verhältniß, welches eigenthümlicher Art ist und nicht mit dem verwechselt werden muß, worin secundäre, wenn auch noch so bedeutende Naturen, zu primitiven stehen und sich ihnen als ihren Meistern anschließen. Seine ganze Philosophie hat aber, seit Hegel's Phänomenologie da ist, keine andere Tendenz haben können, als die Selbsterzeugung des Hegel'schen Systems. Wie Hegel es gibt, kann Schelling sich so wenig darin finden, als Platon im Aristotelischen, Kant im Fichte'schen. Allein dadurch wird ihm nicht erspart, daß nicht die eigene Gewalt der Consequenz, la force des choses, unwillkürlich dazu hindrängte. Es entsteht mithin unbewußt, ungewollt, in Schelling eine Wahlverwandtschaft mit Hegel, eine Sympathie für die

Resultate seiner Philosophie. Allein eben hieraus entspringt nun wieder gegen die bestimmte Gestalt, welche die Philosophie in und durch Hegel gewonnen, eine unversöhnliche Antipathie, denn eben diese Form ist für Schelling fremd. Und da er, obwohl dieselbe nicht anders sein kann, sie nicht zu erreichen oder ihrer Wahrheit nach zu begreifen vermag, so muß bei ihm eine Verwirrung sich ergeben, sowohl was die Auffassung und Beurtheilung des Hegel'schen Systems, als was die Ausführung seines eigenen betrifft.

In Hegel's System sieht Schelling nur Logik und verknüpft damit alle Vorstellungen von Trockenheit, Unrealität, Willkür, wie Hegel selbst von dem Formalismus derjenigen Logik zu sprechen pflegt, welche in den Kategorieen nur ein subjectives Mittel des Denkens, keine an und für sich seiende Gestalt der Idee erblickt. Wie nun aber mit einer solchen Bestimmung des Hegel'schen Systems als eines dürren Logicalismus, Logotheismus u. s. f. das Princip desselben übereinstimme, die absolute Definition der Idee nicht als die logische, sondern als die des absoluten Geistes zu setzen, das muß unausbleiblich für Schelling Verwirrung erzeugen.

Was aber sein eigenes System angeht, so hat dasselbe seit jener vielberühmten Abhandlung über die Freiheit nichts Anderes mehr vor sich, als den Begriff der Idee einerseits in seiner abstracten Form, als Logos, andererseits in seiner concretetesten Form, als absoluten Geist, zu fassen. So würde Schelling zur Methode wie zum Princip des Hegel'schen Systems gelangen müssen. Aber jene verwandelt sich für ihn in seine Potenzenlehre, dieses in die Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Die Potenzenlehre ist in der Gestalt, wie Schelling sie jetzt zu Grunde legt, wesentlich Aristotelisch. Die Ausdrücke nur, deren er sich bei seiner Darstellung bedient, sind sinnlicher, anschaulicher, als die Aristotelischen oder Hegel'schen. Spannung, Abwechselung, Actus u. dgl. klingt annehmlicher; aber diese Potenzen sind doch nur ein dürftiges Surrogat für Hegel's metaphysische Dialektik. Ohne sie würde das jetzige Philosophiren Schellings aller Zucht, aller Ordnung entbehren und noch mehr, als es schon damit der Fall ist, zu einem bloßen Erzählen herabsinken.

Die Philosophie der Mythologie und Offenbarung ist nichts weniger, als eine neue Wissenschaft.

Sie bleibt vielmehr hinter der Entwickelung von der Natur- Kunst- und geoffenbarten Religion, welche Hegel in der Phänomenologie gegeben, unendlich zurück. Die gelehrte, anmuthig vorgetragene, scharfsinnige Kritik der verschiedenen Theorien des Mythus ist eine ganz hübsche Arbeit, aber was nach Creuzer's Otfrid Müller's und Solger's Vorgang darin so sehr viel Neues sein soll, kleine Triumphe über Voß und Herrmann ausgenommen, sehe ich nicht. Was an der Vereinigung des Pantheismus und Polytheismus mit dem Theismus in dem concreten Monotheismus so überraschend Neues sein soll, sehe ich eben so wenig; 1832, als ich von diesem jetzigen Schelling'schen System noch nicht das Geringste wußte, habe ich in einer Kritik von Daumer und Kreuzhagn, (in meinen Erläuterungen des Hegel'schen Systems S. 309 ff.) diesen Begriff als den wahren Sinn des Hegel'schen entwickelt. Was Schelling von den Racen, den Sprachen, Urbauten, von der astralischen Religion (Hegel beginnt in der Phänomenologie auch mit der Religion: des Lichtwesens des Aufgangs), von der Uranischen Religion u. s. f. sagt, werde ich der Kritik zu unterwerfen nicht zögern, sobald er selbst dazu Gelegenheit gibt. Einen Grund, ihm darin das Siegerthum über Hegel zuzuschreiben, finde ich noch nicht, am wenigsten in der Art der Entwickelung.

Die Philosophie hat freilich hier die Stellung einer großen Abhängigkeit von dem Maaß der Gelehrsamkeit des Philosophen. Ueber den Molochdienst z. B. etwas zu sagen, wird eine höchst weitläufige Belesenheit gefordert und der Belesenere überbietet hier den weniger Belesenen. Hier hört die Bedeutung der Philosophie zuletzt auf. Wenn Schelling in seiner Antrittsrede zu Berlin versicherte, sehnlichst erwünschte Aufschlüsse und eine bisher für unmöglich gehaltene Wissenschaft wirklich zu geben, so kann er damit, nachdem wir seinen Vortrag kennen gelernt, doch nur der Meinung gewesen sein, die Vernünftigkeit, also auch Nothwendigkeit, also auch Wirklichkeit, also auch Begreiflichkeit der Wunder, welche die biblische Tradition erzählt, beweisen zu wollen. Daß ihm dies aber gerade am meisten mißlungen, darüber herrscht wohl nur Ein Urtheil. Die jungfräuliche Geburt, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind durch ihn als äußerliche Thatsachen um nichts verständlicher geworden. Da wo die erwartete Erklärung ernstlich hätte anfangen sollen, postulirte Schelling das eine Mal eine neue Theorie des Raumes und der Zeit, weil die bisherige allerdings Thatsachen, wie die Höllenfahrt und Himmelfahrt, schwer einsehen lasse; ein andermal berief er sich darauf, intelligente Zuhörer vor sich

zu haben, denen eine nähere Auseinandersetzung überflüssig sei; noch ein andermal verweigerte er die genauere Exposition, weil dieselbe nicht nur Mikrologie, sondern Perissologie sein würde u. s. f. Ist das Alles aber mehr als eine Ausflucht? Uebrigens wird auch der orthodoxeste Dogmatiker, eben wenn er dies ist, nicht wagen, die Schelling'sche Christologie sich zu assimiliren.

Indem nun Schelling durch die Natur der Sache gezwungen ist, bei aller Discrepanz, doch oft ganz ähnliche Gedanken zu hegen, wie sie dem Hegel'schen System eigenthümlich sind, werden dadurch auch ähnliche Wendungen nothwendig. Hat man dies einmal erkannt, so braucht man gar nicht zu denken, Schelling habe von Hegel geborgt; aber man muß auch die Gerechtigkeit üben, Hegel zuzugestehen, daß er schon vor Schelling dasselbe gedacht und fast eben so gesagt habe. Ich will davon schweigen, daß man gleich von Anfang an hierin Manches unterlassen hat, wie sogleich die Parallele der Rede, womit Schelling, und der, mit welcher zwei und zwanzig Jahr früher Hegel in Berlin seine Vorlesungen eröffnete (S. W. VI, 1). Nur aus den letzten Tagen will ich ein Beispiel geben. In mehreren Zeitungen, authentisch in der Berliner Literarischen, Nr. 50, S. 1119, fand

ich einen bewundernden Bericht, wie Schelling über die Metaphysik, obwohl er selbst nie eine ausgearbeitet, sich ausgesprochen. Es heißt am letzten Orte: „Wenn es möglich wäre, daß eine Doctrin die Oberhand gewänne, durch welche aus der menschlichen Ueberzeugung alle Metaphysik hinweggenommen würde, so hätte der Staat nichts zu thun, als die Hände in den Schooß zu legen, und mit stumpfer Resignation seinem Untergang entgegenzusehen. Wahre Metaphysik ist die Ehre, die Tugend; nicht nur die Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland.“ Diese letzte Periode kam mir nun freilich geschraubt und wegen seiner Ueberallgemeinheit nichtssagend vor. Aber der erste kam mir wesentlich bekannt vor. Ich schlug Hegel's Logik, 1812, Bd. I, Vorrede auf, worin es S. 1 unten heißt: „So merkwürdig es ist, wenn einem Volke, z. B. die Wissenschaft seines Staatsrechts, wenn ihm seine Gesinnungen und Tugenden unbrauchbar geworden sind, so merkwürdig ist es wenigstens, wenn ein Volk seine Metaphysik verliert, wenn der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist kein wirkliches Dasein mehr in demselben hat.“ Und S. 2 unten: „Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Bei-

spiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen; wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.“ Dieser Gedanke ist doch unstreitig ein Zwillingsgedanke des obigen Schelling'schen, der aber etwas confus und pretiös klingt, während der Hegel'sche ganz klar ist.

Gegen das Ende meiner Vorlesungen kam ich auf Leroux. Ich hatte aber die Schelling betreffenden Hefte der Revue in dépendante noch nicht erhalten, sondern nur erst die Berichte der Augsburger Zeitung darüber gelesen. Während des Octobers, wo sie endlich kamen, schrieb ich binnen einigen Wochen ein Sendschreiben an Leroux, welches ich nächstens durch den Druck veröffentlichen werde und worin Vieles von dem, was hier noch zu sagen wäre, eine weitere Erledigung empfangen hat.

Daß Schelling zu Berlin eine viel schwierigere Stellung, als in dem kunstseligen, legendenträumenden München einnimmt, ist unzweifelhaft, denn Berlin macht an seine Philosophen die Forderung, auf der Warte der Zeit zu stehen und die Richtungen und Zeichen zu deuten. Mag der Philosoph noch so sehr es von sich ablehnen, so wird er durch das Bedürfniß

der bildungslustigen, reflexionsgewandten Stadt, alle Lebensfragen der Gegenwart auf die Basis der sich selbst verstehenden Vernunft zurückzuführen, zu einem indirect praktischen Verhalten gezwungen. Man erwartet in Berlin von dem Philosophen Anspielungen auf die momentan culminirenden Interessen der Gegenwart, Auslegung, Zurechtstellung derselben. Diese unwillkürlich der Stimmung der Zuhörer wie der Lehrer dort sich aufdrängende Zumuthung ist für die letzteren sehr gefährlich, theils indem sie ungeschickt etwas vor ihr Forum ziehen, was gar nicht dahin gehört; oder in der beiläufigen Beantwortung einer solchen Frage die Grenze überschreiten und dem eigentlichen Kern, der sachlichen Exposition der Wissenschaft Abbruch thun; oder gefallsüchtig werden und dem, zumal so gemischten Publicum, durch Witz pikante Unterhaltung zu schaffen suchen; oder gar darauf zu reflectiren beginnen, was wohl, wie man sich auszudrücken pflegt, von Oben her gewünscht werde, mit dieser Reflexion die Unbefangenheit verlieren und manche Richtungen mehr machen, als entwickeln helfen. Gewiß eine solche Stellung ist sehr schwierig und erfordert wie die größte Sicherheit in der Wissenschaft, so den feinsten Tact, die größte Urbanität der Behandlung. Schleiermacher und Hegel, jener in der Virtuosität selbstbewußter Reflexion, dieser in der Fülle

objectiver Naivetat, haben die Berliner in solcher Weise zu fesseln, ja, ich möchte sagen, zu regieren gewußt. Sie selbst, die Autoritätsfeinde, wurden zu einer gewissen Autoritat für ihr nächstes Publicum, von dem aus ihre Urtheile in eine unübersehbare Peripherie sich ausdehnten.

Eine solche Stellung hat etwas Aufreibendes, Zehrendes. Einem so hoch gebildeten Publicum, Studirenden aus allen Facultäten, Männern aus allen Ständen, soll man genügen; soll mit einer divinatorischen Zuvorkommenheit Räthsel vorführen, die in ihnen sich bewegen; soll diese Räthsel lösen helfen; soll die Beruhigung einer vernunftgemäßen Lösung geben und soll obenein in der Form, ohne der Tiefe der Wissenschaft etwas zu vergeben, interessant, soll neu sein. In der That nur das eminente Talent, nur der große von aller Menschenfurcht freie, Charakter, können auf die Dauer in solcher Stellung sich erhalten. Aber sie können sich auch darin bewähren.

Daß Schelling diese eigenthümliche Stellung des Philosophen zu Berlin, wie sie sonst in keiner Stadt wieder vorkommt, wohl begriffen hat, ist aus seinem bisherigen Verfahren zur Genüge ersichtlich.

Wir müssen nun recht dankbar für Schelling's Wirksamkeit in Berlin nicht nur überhaupt als wohlthätige Erregung, sondern auch speciell sein, weil er nämlich die Göttlichkeit der classischen Cultur in ihrer Ebenbürtigkeit mit der der Semiten enthusiastisch verficht. — Ferner weil er durch sich selbst, durch sein bloßes Dasein, ein Gegengewicht gegen den Mißbrauch abgibt, den man mit Schleiermacher in der Philosophie zu treiben angefangen. Schleiermacher war ein großer Gelehrter, ein noch größerer Denker, allein am größten als Prediger. Wenn nun aber diejenigen, welche die Hegel'sche Philosophie aus irgend welchen Gründen herabsetzen wollen, jetzt überall Schleiermacher eine solche Bedeutung der Originalität des Denkens, wie sie Schelling und Hegel als Stiftern philosophischer Systeme zukommt, vindiciren wollen, so ist das ein Ueberspannen des Schleiermacher'schen Verdienstes. — Endlich ist Schelling dafür zu danken, daß er die Selbstständigkeit der Philosophie, die Ehre und Freiheit der Vernunft, wenigstens formell, so viel aus seinen Worten zu ersehen, nachdrücklich gegen unwissenschaftliche Prätensionen in Schutz nimmt. Es ist für das wahre Heil des Staats wie der Kirche höchst gefährlich, daß mit dem an sich so unbestimmten Ausdruck des Positiven und der Christlichkeit eine solche Buhlerei getrieben wird.

Es sieht jetzt bei Vielen so aus, als ob sie immer erst das Feigenblatt des Epithetons des Christlichen einem Gedanken aufheften müßten, wie wenn sie seiner sich sonst zu schämen hätten. Man kann sich wohl sagen, daß solche sich selbst zur Schau tragende gedankenscheue, denkfaule, begriffsmißtrauische Christlichkeit das Extrem ist zu dem sich in seiner Nacktheit — und Blöße — brüstenden Atheismus, aber durch diese Einsicht in die factische Necessitirung wird das Elend noch nicht gemindert, das ein solch hypochondrisch pharisäischer und misologischer Eifer über Staat und Kirche bringt, indem er alle Freudigkeit des Menschen zu Gott, alle heitere Männlichkeit ruinirt.

Möge Preußen vor dem Geschick bewahrt bleiben, die Erfahrung der entnervenden und demoralisirenden Folgen einer so tristen, zelotischen, die Liebe des wahren Christenthums mißkennenden Christlichkeit zu machen. Möge Preußen dem Christenthum als leitendem Stern vertrauen, aber möge es deshalb der Philosophie nicht mißtrauen und von den Philosophen eine bessere Meinung haben, als die, wornach jeder, je größer er ist und je mehr er Epoche macht, nur dem Stein des Sisyphus gleicht, so daß es von ihm, nach kurzer Pankratie, heißen könnte:

Hurtig mit Donnergepolter entrollte der täuschende Weise.

Königsberg, den 1. Januar 1843.

Karl Rosenkranz.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung S. 1 ff.

Antiquissimi de prima malorum origine etc. dissertatio S. 11.

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie S. 17.

Vom Ich als Princip der Philosophie S. 21.

Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus S. 24.

Neue Deduction des Naturrechts S. 28.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur S. 33.

Ideen zu einer Philosophie der Natur S. 55.

Von der Weltseele S. 61.

Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 78.

Einleitung zum Entwurf S. 90.

System des transcendentalen Idealismus S. 97.

Zeitschrift für speculative Physik S. 137. (Ueber die Jenaische Literaturzeitung 138; — Deduction des Dynamischen Processes oder der Kategorieen der Physik 141; — Miscellen 148; — über den wahren Begriff der Naturphilosophie 152; — Darstlleung des Systems der Philosophie 157.)

Kritisches Journal der Philosophie S. 182. (Ueber das neueste Identitätssystem und sein Verhältniß zum neuesten Dualismus 183; — über Dante in philosophischer Beziehung 186.)

Bruno S. 197.

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums S. 206.

Neue Zeitschrift für speculative Physik S. 244. (Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie 244.)

Philosophie und Religion S. 257.

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre S. 268.

Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur S. 274.

Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur S. 283.

Jahrbücher der Medicin S. 292.

Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit S. 300.

Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (Sendschreiben an Eschenmayer) S. 319.

Schelling's Denkmal der Jacobischen Schrift von den göttlichen Dingen S. 329.

Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 336.

Ueber Faraday's neueste Entdeckung S. 349.

Vorrede zu Cousins Vorrede zu seinen philosophischen Fragmenten S. 354.

Meine Herrn,

Es ist nicht das erste Mal, daß ich auf unserer Albertina eine Darstellung der Schelling'schen Philosophie gebe. In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie überhaupt ist eine solche beständig vorgekommen. Namentlich aber habe ich im Sommersemester 1835 eine ausführliche Vorlesung nur über die Philosophie der Deutschen von Kant bis Herbart gehalten, worin ich über Schelling und seine Schule mich gründlich verbreitete.

Damals erregten diese Vorträge zwar ein lebhaftes Interesse, allein sie machten weiter kein Aufsehen. Sie waren eben Vorlesungen wie andere auch. Wie hat sich aber seit jener Zeit die Stati-

stik der Philosophie verändert! Man hätte aus vielen Gründen, welche darzulegen nicht dieses Orts ist, glauben können, daß Schelling mit seinem System gerade in Baiern die rechte Heimath habe, daß sein System in diesem Staat auf ähnliche Weise mit der jetzigen Culturstufe desselben verwachsen sei, wie das Hegel'sche seit zwei Decennien mit Preußen. Aber nun ist Schelling gegen alle Construction, die ihn so schön in München untergebracht hatte, plötzlich in Berlin und erklärt von dort aus der Hegel'schen Philosophie den Krieg, nicht aber, wie er selbst sagt, des Krieges, sondern des Friedens wegen. Er darf mithin sich nicht wundern, wenn auch Vorlesungen über ihn und respective gegen ihn gehalten werden. Gerade nach dem Todestage Hegel's hat er dort jene vielversprechende Weiherede seiner Vorträge gehalten, die Ihnen bekannt sein wird. Hierdurch ist nun die ganze Stellung der philosophischen Parteien verändert worden. Schelling hat ein neues Interesse erhalten. Man ist gespannt, zu hören, wie das, was er jetzt als sein vollendetes System gibt, mit seinem eigenen früheren Philosophiren zusammenhängt. Man ist gespannt, zu sehen, welche Rückwirkung seine Vorträge auf Hegel's Schule, auf die Wissenschaft überhaupt haben werden.

Zweierlei springt bei dieser Spannung sogleich in die Augen, erstlich, daß wir in der That auch hier Preußen als den Staat sich bewähren sehen, der für die Entwicklung der Intelligenz in ihrer philosophischen Form vorzugsweise in Deutschland den Beruf zu haben scheint, denn, wenn auch Männer, wie Hegel und Schelling, Süddeutsche von Geburt sind, so sind sie doch nicht in ihrem Vaterlande zu dem Maximum ihrer Wirksamkeit gekommen. Preußen läßt sich keinen großen Philosophen seit Kant entgehen und auch Herbart ist der uns'rige gewesen, wenn er auch, als der Metakritiker κατ' ἐξοχήν, sich zuletzt seitwärts in Göttingen zur Ruhe gebettet hat, nicht auf jenem berühmten Halle'schen Kirchhof Berlins, der nun schon seit Fichte so viel Philosophie mit Solger und Hegel, Schleiermacher und Gans, in sich hat begraben sehen. So lange nun Schelling in München war, hörte man nur unbestimmt, nur wenig von dem Inhalt seiner Vorträge reden. Die Belgier und Franzosen, die dort zu seinen Füßen saßen, schienen mehr zu wissen, als die Deutschen Schüler. Hier und da verlautete etwas, aber Schelling selbst erkannte diese Durchsickerungen nie als ächte Strömungen an. Wie ganz anders mit einem Male, seit er in Berlin ist! Hier muß er in die Oeffentlichkeit heraus, obschon man

doch nicht behaupten kann, daß er in München nicht ein public character gewesen sei oder seine Vorträge bei verschlossenen Thüren gehalten habe. Die Zeitungen wimmeln seit seinem Auftreten von Berichten über ihn; jeder Tag fast bringt eine Brochüre; überall erblickt man nähere oder entferntere Anspielungen; ja die ephemere Conversation hat sich dieses Gegenstandes als eines beliebten Stoffes bemächtigt. In solchen Fällen allgemeiner Aufregung ist es denn am Gerathensten, einem ernsten Nachdenken über die Sache, einer gründlichen Vergegenwärtigung des gesammten Thatbestandes, sich zu überlassen, um mit dem Compaß der Kritik, der unverrückt auf die Gerechtigkeit hinweis't, durch die Sturmwogen des Lobes und des Tadels, des Hinaufspreisens und des Herabspottens, hindurch zu segeln.

Das Zweite aber, was Sie bemerken können, ist die sichtbare Aufregung der Hegel'schen Schüle. Wenn von dieser die Rede ist, so pflegt man vorzugsweise an Berlin zu denken, wo ihr nun durch Schelling persönlich Schach geboten ist. Die Namen Gabler, Henning, Hotho, Michelet, Werder sind die nächsten, die genannt zu werden pflegen, namentlich bei den Franzosen, wenn einige von Hegel's Schülern genannt werden sollen. Von diesen ist aber Michelet der einzige, der un-

unterbrochen die Philosophie überhaupt zu vertreten, ja auch jetzt schon Schelling entgegenzutreten, nicht aufgehört hat. Werder beschäftigt sich exclusiv mit der Logik, Hotho mit der Kunst, Henning, jedoch nicht als Schriftsteller, mit der Staatswirthschaft und dem Preußischen Landrecht, Gabler spricht von Zeit zu Zeit in den Berliner Jahrbüchern ein kritisches Wort. Was werden nun Hegel's Schüler in Berlin Schelling zu erwidern haben? Und werden sie ihm überhaupt etwas erwidern? So fragte man überall. Der Quietismus der sogenannten Althegelianer, der sich zu Berlin in einige fleischliche Sicherheit eingelullt hatte, bekam durch Schelling einen mächtigen Stoß. Hatte schon die Fraction der sogenannten Junghegelianer die Jugend für sich eingenommen, hatte sie die Sympathieen der auf die Zukunft Deutschlands Gerichteten an sich gerissen und gegen die Althegelianer die Unfertigkeit des Systems im Besondern, den Conflict seiner Consequenzen mit Vielem hervorgehoben, was als Hegel'sche Orthodoxie galt, so gewannen durch Schellings Auftreten in Berlin auch alle Diejenigen Muth, welche bis dahin mehr im Stillen gegen Hegel's Philosophie gegrollt hatten. Vorzüglich mußten sich eklektische, lernsüchtige, anschmiegsame, mehr zur Poesie und Historie, als zur Speculation ge-

neigte Naturen ermuntert fühlen. Genug, die Opposition gegen die Hegel'sche Philosophie fand mit einem Male einen entschiedenen Anhaltspunct. Das Bedürfniß der Halben und Schwachen nach einer Auctorität war erfüllt. Das Hegel'sche System konnte sich, die Feuerprobe zu bestehen, nichts Besseres wünschen. Die früher gegen dasselbe auf Atheismus und Hochverrath erhobene Anklage war keine wissenschaftliche gewesen; jetzt aber sollte es zur speculativen Polemik kommen und zwar von dem, der selbst einst mit Hegel ein Kritisches Journal für Philosophie herausgegeben.

Für diese Aufregung, meine Herrn, müssen wir Schelling als dem Agitator derselben sehr dankbar sein, denn die Skepsis allein ist es, welche Probleme erschafft und der Wissenschaft den Fortschritt sichert. Der Kampf wird nur vom Trägen oder Seichten gemieden. Mit Ernst und Würde geführt, ist er das Salz der Wissenschaft, ohne welches sie verdummen würde. Von Schelling kurz weg zu urtheilen, er vermöge nichts mehr, heißt Nichts gesagt, denn mag es mit ihm als Systematiker stehen, wie es will, so hat er den Nimbus der historischen Größe für sich. Kein Neid wird ihm seine Unsterblichkeit aus den Annalen der Welt-

geschichte wegkratzen. Das specifische Selbstgefühl, das ihn als eine philosophisch-productive Natur durchdringt, das Selbstbewußtsein, eine unvergängliche That im Rücken zu haben, werden ihm stets eine unmittelbare Sicherheit verleihen, die ihn das Prickeln des anonymen, des nicht wissenschaftlichen Angriffs mit ironischem Lächeln verachten läßt, zumal Vornehmheit bis zur eisigsten Kälte hin seit jeher einen Grundzug in Schelling ausgemacht hat.

Meine Absicht bei diesen Vorlesungen ist nun, Ihnen, meine Herrn, aus den Documenten der Literatur eine Darstellung Schelling's, d. h. seiner Philosophie, zu geben, um Sie selbst über die Controverse der Gegenwart urtheilsfähig zu machen. Zugleich aber werde ich mit der Reproduction der Schelling'schen Philosopheme eine Kritik verbinden müssen, die, insofern das Hegel'sche System die Vollendung des Schelling'schen ist, keinen andern Sinn haben kann, als den, zu zeigen, daß die Stufe, welche die Speculation mit Hegel einnimmt, die Wahrheit derjenigen ist, auf der sie mit Schelling stand und steht. Schelling's anzuerkennende Anstrengung besteht, seitdem Hegel's Phänomenologie da ist, darin, den Standpunct Hegel's aus sich zu erreichen. Seine geniale Ursprünglichkeit zeigt er aber gerade darin, dies

nicht zu vermögen, denn die Geschichte vertheilt die Fortschritte an verschiedene Individuen und gerade das productive kann den Kreis seiner Nothwendigkeit nicht durchbrechen, weshalb es die aus seinem eigenen Thun weiterhin entspringenden Thaten nicht anzuerkennen, nur mißzuverstehen vermag. Nicht daraus ist Schelling ein Vorwurf zu machen, daß er Hegel nicht will gelten lassen, sondern daraus, wie er ihn widerlegt zu haben glaubt. Oder vielmehr ist ihm dies nicht vorzuwerfen, sondern ist seine Widerlegung als eine nur gemeinte einfach zu widerlegen.

Wir müssen, meine Herrn, um Schelling in seiner Entwicklung von Anfang an zu verfolgen, uns in das vorige Jahrhundert nach Süd-Deutschland zurück versetzen. Dies hatte im Mittelalter schon einmal eine Epoche geistigen Glanzes gehabt. Nord-Deutschland erhob sich zu einem solchen erst mit der Reformation. Seine Literatur stellte sich der Süd-Deutschen erst dann gleich, als die großen Massen der Slavischen Völker von der Elbe bis zum Niemen völlig Germanisirt waren. Im acht-

zehnten Jahrhundert ward Nord-Deutschland und seine Literatur zu einer wirklichen Macht über Süd-Deutschland, als Halle und Göttingen aufblüheten und durch Friedrich den Großen der Sinn für das Allgemeine, für den Ernst des politischen Lebens, für die Freiheit der Intelligenz befestigt ward. Süd-Deutschland war damals in eine Menge kleiner Particularitäten zersplittert, von denen die Organisation Deutschlands im Wiener Frieden nur den schmalen Streifen der Sächsischen, Hessischen und Nassau'schen Kleinstaaten zwischen dem Norden und Süden übrig gelassen hat. Die Sächsischen Staaten wurden durch Preußen in den Aufschwung desselben fortgerissen. In Süd-Deutschland hielt sich der Despotismus und Luxus der kleinen Höfe länger fest. Würtemberg hatte auch durch dies Unwesen, besonders unter der Maitressenregierung, worüber Sie Schlosser's Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts nachlesen können, sehr gelitten. Doch nahm die zweite Hälfte der Regierung des Herzogs Karl eine bessere Richtung auf geisterfülltere Unterhaltung, namentlich durch die Kunst.

Die Aufklärung machte sich auch in Schwaben überall hin Bahn und die Producte der Norddeutschen Literatur, die in ihren Sinn verfaßt waren, wurden mit der größten Begierde verschlungen.

Je gedrückter das äußere Leben des Mittelstandes oft war, um so ungebundener ergoß sich die Aufregung in die Grübelei und in die Phantasie. In dem unglücklichen Schubart brachen die Schleusen einer enthusiastischen Excentricität durch; Wieland stürzte sich aus Seraphischer Aufspannung in Voltairisirende Eudämonistik; Schiller, ein revolutionairer Zögling der Herzoglichen Karlsschule, rettete sich aus dem Chaos, das in ihm wühlte, besonders durch die Natur der Dichtungsart, die seinen Volksruhm begründete, denn das Theater drängt den Dichter zur Achtung vor der Wirklichkeit. Eine Menge Würtemberger wanderten in andere Länder hin, wie Spittler, Plank, Paulus, Niethammer u. A. In dem theologischen Stift Tübingen's, der Pflanzschule aller großen Männer Würtembergs, hatten die Kämpfe der Zeit für die Schwaben gleichsam ihr innerstes Heiligthum und in Nord-Deutschland kann höchstens Schulpforte, das aber noch nicht Universität ist, mit ihm verglichen werden.

Hieher kam Schelling um Michaelis 1790. Er war funfzehnjährig. Außerordentliche äußere Begünstigungen ließen den frühreifen, erregbaren Jüngling sehr schnell mit den Bedeutendsten der Studirenden in Verbindung treten. Es hatte sich un-

ter denselben ein heimlicher Clubb gebildet, in welchem der Enthusiasmus für die Ideen der Französischen Revolution, die damals noch nicht in die Phase des Terrorismus getreten war, seinen glühenden Cultus feierte. Schelling ward der schwärmerisch eifrige Mitgenosse desselben und machte hier die nähere Bekanntschaft Hölderlin's und Hegel's.

Hegel, um fünf volle Jahr älter, als Schelling, hatte, als dieser in das Stift kam, bereits zwei Jahr in demselben als Herzoglicher Stipendiarius verlebt und war schon, nachdem er eine Dissertation über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben, zum Magister promovirt.

Schelling sollte, wie Hegel, Theologie studiren. Von seinem Vater, der erst in Bebenhausen, dann in Maulbronn Rector war, hatte er eine für die damalige Zeit recht tüchtige Bildung im Hebräischen erhalten. Als er nun 1792 zum Magister promovirte, schrieb er eine Dissertation über das dritte Capitel der Genesis, über den Sündenfall. Man kann zwar auf solche Jugendarbeiten kein zu großes Gewicht legen, allein bei Schelling ist es gewiß charakteristisch, daß er gerade dies Thema wählte. Die Krisis der menschlichen Natur und, wie der Supernaturalismus annimmt, die durch sie verursachte Krisis der ganzen übri-

gen Natur einerseits, die umgekehrte Krisis der letzten Ueberwindung alles Bösen, der Aufhebung der Geschichte und die adunatio rerum omnium in Deum, haben nicht aufgehört, ihn bis jetzt zu beschäftigen. Er hat den Anfang und das Ende der Geschichte auf die verschiedenste Weise zu begreifen gesucht.

Herder war es bei uns im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts, welcher die verständige, kritische Auffassung der biblischen Geschichte, die in England und Frankreich unter den sogenannten Deisten sich geltend gemacht hatte, zwar in den Grundsätzen annahm, in der Ausführung aber in den poetischen Gesichtspunct hinüberspielte, was allerdings der Engländer Lowth auch schon in Betreff der Hebräischen Poesie vor ihm gethan hatte. 1774 in seiner Ersten Urkunde des menschlichen Geschlechts schüttete er mit declamatorischer Ueberschwänglichkeit eine Fülle von Prachtphrasen aus, welche auf die Exegese der Theologen durch Befruchtung ihrer Phantasie großen Einfluß übten und vornämlich die Jugend bezauberten, wie man unter Andern aus den entzückten Worten abnehmen kann, welche Göthe darüber an den Consul Schönborn schrieb. In seinen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit verfolgte er das Mythische

mit größerer Besonnenheit, ohne jedoch den prophetischen Ton, der ihm eigenthümlich war, ganz aufzugeben. Gervinus, Geschichte der Deutschen Dichtung, IV., 493 führt die Worte Herders an: „Wer heute wieder das ganze Werk Gottes durch Zeiten und Völker in aller Würde und Einfalt zeige, der wäre kein Prophet? Man denke daran, was Luther gethan hat, und schaudre — und hoffe!“ Hierzu fügt er folgende Bemerkung: „Wir sehen, daß hier derselbe Enthusiasmus des Mannes redet, der in den Blättern von Deutscher Kunst und Art die Poesie regeneriren wollte, eines Mannes, der ganz von glänzenden Hoffnungen auf die Fortschritte der Menschheit, von glänzenden Hoffnungen auf seine eigene Wirksamkeit erfüllt ist, eines Mannes der Zukunft, eines prophetischen Geistes selbst, der hier die ungestümen Wünsche seiner Brust, dem Volke ein neuer Luther zu werden, nicht verhehlen kann. Aber Luthern trieb nicht das Vorgefühl leuchtender Rollen, die er spielen wollte; ihn lenkte leise und allmälig der Finger der Gottheit und der Geschicke, die ihn zum Propheten bestimmt hatten; wäre in ihm die geringste Ahnung dieser prophetischen Rolle aufgestiegen und hätte ihn verführt, darnach seine Maaßregeln zu nehmen, so wäre sein Werk verloren gegangen.“ — Von dieser Herder'schen

Weise ist aber auf Schelling sehr viel übergegangen und in der am 9. September 1794 unterzeichneten Vorrede zu seinem ersten philosophischen Schriftchen, das bei Heerbrandt in Tübingen, 62 Seiten stark, 1795 erschien, finden wir sogar alle die predigerhaften Schlagwörter, die Wendungen praktischer Zudringlichkeit, welche bei Herder so gewöhnlich sind. Schelling wünscht hier: „daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd seie, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, daß sie bald lauter, als jemals, fordern wird, — bei jedem, der es werth ist, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß! — Die Philosophen haben es oft beklagt, daß ihre Wissenschaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unseres ganzen Geschlechts habe, aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existirte, daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur Ein Theil der Menschheit, und auch dieser nur in ganz verschiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch

nicht als die einzig wahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt so Vielen verdächtig, und bei Verschiedenen in so ganz verschiedener Qualität zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen Alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird euch das Uebrige Alles zufallen!"

Für den Anschluß Schelling's an Herder ist auch der Dualismus des letzteren zwischen Rationalismus und Supernaturalismus höchst charakteristisch. Er fängt mit Vernunft an, hört aber mit Ueberverrnunft auf. Das begreifende Erkennen führt sich nicht durch und die poetische Intuition tritt da ein, wo jene abbricht. Den Anfang des menschlichen Zustandes betrachtete Herder am Ende des zweiten Bandes seiner Ideen 1785. Die Erzählung der Genesis von dem Zustande der ersten Menschen nahm er als Allegorie, als Darstellung der Wahrheit in geschichtlicher Form, ohne daß eine congruente Thatsächlichkeit zu Grunde läge. Insofern war er also Rationalist. Allein zugleich meinte er doch, daß der erste Mensch der Erziehung bedürftig gewesen sei (wie Schelling 1809 sagte: eine Hülfe bedarf der Mensch immer) und

daß er aus sich selbst sich nicht hätte entwickeln können, ohne die Einwirkung höherer Wesen, der Elohim, was wieder supernaturalistisch war. Daß die Elohim dem Adam die Thiere vorgeführt, damit er sie nennete, war ihm wegen seiner Theorie für die Entstehung der Sprache besonders wichtig. Allein auch hier bog er doch wieder in das Rationalistische, wenigstens in einer Anmerkung zurück, indem er das Wie der Einwirkung unbestimmt ließ.

Schelling nahm nach Herder, wie dies aber damals bei Kant, Schiller u. A. auch der Fall war, die Erzählung vom Sündenfall als den poetischen Ausdruck des ältesten Philosophems der Menschheit über den Ursprung der Uebel (antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Genes. III. tentamen criticum philosophicum 40 P. 4.).

Hegel verließ Michaelis 1793 Tübingen, um nach Bern in eine Hauslehrerstelle zu gehen. Er muß jedoch in diesem Jahre mit Schelling nicht gerade zu viel verkehrt haben, weil es sonst unmöglich wäre, daß er um Weihnachten 1794 an

Schelling nach Tübingen wegen einer Abhandlung schrieb, welche derselbe schon 1793 in den Memorabilien von Paulus V., I. 1—68, hatte drucken lassen: über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. Hegel sagt in seinem Brief, er sehe daraus, daß Schelling auf seinem Wege fortfahre, wichtige theologische Begriffe aufzuklären. Diese Abhandlung ist eine Weiterführung der Dissertation, die auch darin ausdrücklich citirt wird. Die Unterscheidung des Mythus, der Sage und des allegorisch ausgedrückten Philosophems ist mit lebhafter Rhetorik, doch ganz verständig, in der Weise Herders gehalten, der einigemal in den Anmerkungen mit Recht bestritten wird. Die Kindlichkeit der ersten Menschen und die Einflüsse der Natur u. s. w. so wie das flüchtige Combiniren von Analogieen, spielen nach Herder'scher Manier eine große Rolle.

Bis dahin war Schelling also philosophischer Theologe. Im Herbst 1794 trat er zuerst als reiner Philosoph auf. Das Schriftchen erschien zur Ostermesse 1795.

Reinhold hatte das Problem der Philosophie auf die Formel zurückgebracht, das Vorgestellte und Vorstellende von der Vorstellung als solcher zu unterscheiden. Fichte, mit schärferer Consequenz an Kant anknüpfend, setzte dafür den Gegensatz des Objects und Subjects in ihren verschiedenen möglichen Beziehungen. Schulze war gegen Reinhold mit einem dogmatischen Skepticismus aufgetreten, den Fichte 1794 in einer Kritik des Aenesidemus, Jen. Lit.-Z. N. 47 ff. in sein Nichts zurückwies. In demselben Jahre erschien Fichte's Wissenschaftslehre.

Hieraus entnahm Schelling die Anregung zu seinem ersten philosophischen Versuch, den er im Herbst 1794 unter dem Titel: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, in wenigen Bogen schrieb, und worin er ganz dem subjectiven Idealismus huldigte. Schelling's Hauptgedanke war, daß die Momente der Kant'schen Kategorie der Relation, wie Kant dies selbst angedeutet, auch denen der übrigen Kategorieen zu Grunde lägen, aber für sich wiederum durch ein Höheres bedingt seien, welches Höhere eben das sich selbst kategorisch, hypothetisch und disjunctiv setzende Ich sei; dies enthalte somit die Urform des Wissens.

Wir müssen bei dieser Schrift einen Augenblick stehen bleiben, weil sie uns bereits den ganzen

schriftstellerischen Charakter Schellings zeigt. Zunächst sehen wir in ihm einen Sprung. Erst Interpret der Mythenwelt, erscheint er mit einem Mal als ein Philosoph, der die Philosophie nicht in einem einzelnen Problem, sondern sogleich in ihrer Ganzheit reformatorisch erfaßt. So ist er von Thema zu Thema auch späterhin abgesprungen.

Wir sehen ferner ihn an ein Gegebenes anknüpfen. Sanguinisch erregt, lebt er mit ganzer Hingebung für dasselbe und fördert es in der That weiter. Er ist kein gemeiner Nachtreter, sondern ein wirklich productiver Geist.

In seinem Enthusiasmus aber täuscht er sich in so weit, daß er den Anstoß, den ein Anderer ihm gab, vergißt und auch das, was dieser gethan, weil er es in seinen Fortschritt aufgenommen, hinterher wohl als seine eigene Entdeckung, Erfindung ansieht. Er wird undankbar, zunächst ohne es zu wissen, und gibt, nachdem ihm das Bewußtsein darüber geworden, gerechte Veranlassung zu dem widrigen Rechtshandel über Ideenraub, über das Mein und Dein der Gedanken. So hat er es mit Kant, Jacobi, Fichte und Hegel gemacht.

Indem er nun sich in eine Aufgabe mit leidenschaftlicher Ergriffenheit stürzt, verfährt er assertorisch. Er leitet nicht ab; er sagt, es ist

so. Die Wendung: ich glaube, ich meine u. s. w. kommt unendlich oft bei ihm vor. Das assertorische Urtheil geht aber von selbst in das problematische über. Meine Versicherung, daß etwas so sei, ist nur insofern wahr, als Anderes, das die Bedingung seiner Existenz enthält, so und nicht anders beschaffen ist. Schelling hat von der Hypothese einen ausschweifenden Gebrauch gemacht. Nicht ruhig genug, eine Consequenz in allen ihren Gliedern zu verfolgen, hilft er sich bei eintretenden Stockungen durch Voraussetzungen, durch Möglichkeiten rechts und links darüber hinweg, und schafft sich dadurch, ohne es inne zu werden, zahllose Widersprüche. Ja, so weit geht er, daß er Lücken läßt zu beliebiger Ausfüllung.

Dieser Mangel an Umsicht, an kritischer Besonnenheit, an Continuität im Denken zerstückt auch seine Schreibart. Hier schachtelt sich eine Parenthese ein; da flickt sich eine Anmerkung an, die selbst wieder eine Anmerkung hat. Die Paragraphen durchschneiden das Ganze nur äußerlich in gleichgültige Abtheilungen. Schelling hat zum Auswirken eines organischen Maschenpanzers nie die Geduld gehabt. Sein einziges in Einem Fluß, nicht wie der Entwurf zu einem System der Naturphilosophie, stockend geschriebenes, systematisches Werk, das er selbst: Sy-

stem des transcendentalen Idealismus nannte, 1800, ist doch in der Form nur eine Contrafactur der Fichte'schen Wissenschaftslehre.

Der Drang des Fortschritts aber führte Schelling zu einem poetisch-prophetischen Tone, dessen kühne Parrhesie auch in Anderen große Begeisterung erregte. Es war das Wort der Größe selbst, mit dessen magischem Klange Schelling fesselte; es war die Andeutung, daß er für die Lösung der „großen Aufgaben," die er hinstellte, der Mann des Jahrhunderts sei, wodurch er eine stete Erwartung zu spannen verstand. Man muß dies nicht, wie Magis amica Veritas in seinen Entdeckungen über die neuesten Entdeckungen in der Philosophie, als blos gemeinen Kunstgriff der Klugheit nehmen, die sich poussiren will, sondern Schelling war unstreitig immer für sich von der objectiven Wichtigkeit seines Thuns und Wollens überzeugt.

Vom Winter 1794—95 schrieb er vom Ich als Princip der Philosophie oder von dem Unbedingten im menschlichen Wissen.

In dieser Schrift schloß er sich ganz an Fichte's Wissenschaftslehre an, und es könnte etwa

nur bemerkt werden, daß Schelling das Urtheil: Ich ist das Absolute; auch umkehrte: das Absolute ist Ich. „Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe.“ So lautet der erste Satz dieser Schrift. Es soll der Punct gefunden werden, in welchem Idealität und Realität, Denken und Sein, identisch zusammenfallen, denn wenn außer dem Wissen ein Höheres existirte, das für es selbst die Bedingung ausmachte, wenn es mithin nicht selbst das Höchste wäre, so würde es nicht absolut sein können. Die Realität muß also nicht nur als ein von ihm getrenntes Object existiren, wie Gott selbst vom Dogmatismus so als ein Ding genommen ist, sondern sie muß ein Moment des Wissens selbst sein. Schelling äußert in dieser Hinsicht den Wunsch, ein Seitenstück zu Spinoza's Ethik aufstellen zu können, als in welcher Gott als das absolute Object bestimmt ist.

Schelling erwähnte Fichte gar nicht, desto mehr Kant und Reinhold, von dessen „Grundsatz des Bewußtseins“ er S. 20 sagt: „in ihm war die letzte Stufe der Abstraction erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist, denn alle Abstraction.“

In der Vorrede S. XIV. behauptet Schelling, daß die Philosophie bis auf ihn hin nur von Object

zu Object fortgeschritten sei; jetzt erfolge die zweite mögliche Revolution im Gebiete der Philosophie, die Umkehrung der Principien. — Aber Cartesius, aber Spinoza, Kant hatten dies nicht gethan, hatten keine Principien aufgestellt? — Gegen Ende der Vorrede ergießt er sich in Schilderungen der Zukunft der Vollendung der Wissenschaft: „Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten" u. s. w.

Als Saatspitze seiner eigenen Evolution ist der Nachdruck zu bemerken, mit welchem Schelling auf der letzten Seite den §. 76 der Kant'schen Urtheilskraft erwähnt (das Verhältniß der Teleologie zum Mechanismus). — Schluß: „Also soll auch das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen wirklich ist, und der höchste Beruf des Menschen ist — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen."

Fichte betrachtete diese Schrift bona fide als einen Commentar seiner Wissenschaftslehre und wunderte sich nur, weshalb Schelling dies nicht selbst gesagt, meinte aber, es sei Delicatesse gewesen, um nicht durch Berufung auf ihn seine Autorität auch für seine

— Schellings — Irrthümer verantwortlich zu machen (Brief a. Reinhold 1795. 2. Juli).

An diese Gestaltung des subjectiven Idealismus schließen sich die „Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus“ 1795, zuerst im Philosophischen Journal Niethammers II., 3, S. 177 ff. und III., 3. S., 174 ff. ohne seinen Namen, wieder abgedruckt in den Philosophischen Schriften I. 1809. S. 117—200. In diesem Abdruck ist eine Aenderung zu bemerken. Der Schluß des achten Briefes — es sind überhaupt zehn Briefe — erinnert an Lessing's Paradoxon, daß er mit der Vorstellung eines vollkommensten Wesens die der Langenweile verbinde und um Alles in der Welt nicht selig werden möchte. Hierzu hatte Schelling hinzugefügt:

„Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe.“

Diese Worte hat er 1809 gestrichen. — Ferner ist der Schluß des neunten Briefes fortgeblieben: „Will man den Gegensatz gegen die Foderung des Dogmatismus bemerklicher machen, so ist es diese: Strebe, nicht Dich der Gottheit, sondern die Gottheit Dir in's Unendliche anzunähern.“

Um uns diese Briefe verständlicher zu machen,

müssen wir uns erinnern, daß Schelling im Winter 1795 mit Hegel in der That einen philosophischen Briefwechsel geführt hatte, der ihm persönlich eine Anregung zu dieser Form geben konnte; außerdem aber daran, daß die epistolarische Form damals überhaupt sehr beliebt war, nicht blos im Roman, sondern auch in der Philosophie. Zu den Zeiten des Cartesius, Spinoza, Leibnitz hatten die wirklichen Briefwechsel der Philosophen florirt, jetzt kam die Periode der fingirten. Schiller hatte seinen pantheistischen Briefwechsel zwischen Julius und Raphael 1786 veröffentlicht; Reinhold hatte durch seine im Wielandschen Merkur abgedruckten Briefe über die Kantsche Philosophie seine vorzüglichste Popularität erworben u. s. w. Schelling erklärte in einer Vorerinnerung, die Briefform der Deutlichkeit wegen erwählt zu haben.

Dogmatismus nannte er dasjenige System, welches das Subject dem Object, Kriticismus das, welches das Object dem Subject unterwirft. Dies seien die beiden einzigen wahrhaft möglichen Philosophien. Der Dogmatiker vernichte sich selbst, um dem vorausgesetzten Object in sich Raum zu geben; der Kriticist vernichte das Object, um sich schlechthin durchzusetzen. Das vollendetste Beispiel des Dogmatismus sei der Spinozismus, weil Spinoza sich als Subject völlig an Gott als das absolute Object entäußere. Hierbei vertieft sich Schelling in die

Bewunderung der uneigennützigen Liebe Spinoza's zu Gott. Er übersieht, daß man bei Spinoza die Terminologie der populären Ausdrucksweise, Gott, Liebe u. dgl. erst in die speculative Terminologie von Substanz, Attribut und Modus übersetzen muß, sie in ihrem wahrhaften Sinn zu verstehen. Er betrachtet ihn daher als Mystiker; er verwandelt ihn in den schwärmerischen Intellectualisten Malebranche. Aber es ist wahr, er trägt mit schöner Begeisterung vor, wie Spinoza die Tugend zu einer bloßen Folge der Seligkeit, nicht diese zu einem Facit der Tugendanstrengungen machte. Er geht im achten Brief so weit, daß er sagt: „Das Höchste, wozu sich unsere Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eigenen Seins genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolut frei nur seinem Sein gemäß handelt und dessen einziges Gesetz sein eigenes Wesen ist. Cartes und Spinoza — Eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur Wenige verstanden Euch, noch Wenigere wollten Euch verstehen."

Die Unterscheidung des Dogmatismus und Kriticismus faßt Schelling auch als den Gegensatz von Passivität und Activität und stellt den Imperativ:

Sei! als höchste Formel des Kriticismus auf. Diese Auffassung führt ihn auf die Griechische Tragödie, in welcher der Mensch mit der Nothwendigkeit kämpfe, in diesem Kampf untergehe, allein eben im Untergang noch seine Freiheit beweise, da er ohne Kampf auch nicht zum Untergang gekommen sein würde.

Zuletzt — und das ist eigentlich der in diesen Briefen unbewußt gemachte Fortschritt — verschwimmt der subjective Idealismus mit der Spinozischen Mystik und dem Hellenischen Fatalismus zu einer erhabenen Stimmung, welche die Ueberwindung aller Gegensätze ahnungsvoll anticipirt. „Wir wollen froh sein, wenn wir überzeugt sein können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu sein. Unser Geist fühlt sich freier u. s. w.“ — Und: „Nicht klagen wollen wir, sondern froh sein, daß wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist: froh, daß wir das Geheimniß unseres Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er nicht in sich fand, und die er eben deswegen in eine andre Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu

verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind; aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt: sie hat — für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird u. s. w."

An diese Briefe schließt sich unmittelbar eine Arbeit an, die Schelling nicht nur selbst späterhin völlig ignorirt hat, sondern die auch von Anderen, welche die Pflicht gehabt hätten, auf sie zurückzukommen, von Geschichtschreibern der neuesten Philosophie, vergessen ist. Selbst Stahl, Schelling's Schüler, geht in seiner Philosophie des Rechts Bd. I. 1830 in der Entwicklung der Geschichte der neueren Philosophie S. 260 flüchtig darüber hin. Es ist die:

Neue Deduction des Naturrechts im Niethammerschen Journal IV. 4, 1796 S. 277 ff. und 1797 V. 4, S. 277 ff. In dem zwischenliegenden Jahre 1796 war Fichte's Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre und 1797 Kant's Rechtslehre erschienen und die Redaction des Journals mußte sich entschuldigen, Schelling's Arbeit

so lange im Abdruck unterbrochen zu haben. Fichte im dritten Abschnitt seiner unpaginirten Einleitung zur Grundlage behauptet, außer Winken von Erhard und Maimon für seine Arbeit noch nichts haben benutzen zu können.

Schelling hatte die absolute Causalität des Ich als das unbedingte Princip des — menschlichen — Wissens aufgestellt und war in dieser Beziehung Fichtianer. Er hatte ferner die ethische Resignation des Spinozismus mit der Subjectivität des kritischen Idealismus vereinigt. Er hatte den Gegensatz von Theorie und Praxis in der jämmerlich eudämonistischen Weise, wie der Pöbel in der Kantischen Schule ihn nahm, aufgehoben. Das Raisonnement, daß ich mich praktisch unbedingt zu verhalten habe, weil ich theoretisch mich nicht unbedingt realisiren könne, war von ihm nicht nur verspottet, sondern er hatte auch ausdrücklich ausgesprochen, daß das wahrhafte Wissen das wahrhafte Handeln schon von selbst zur Folge haben werde. Indem er also das Gerede von der Schwäche der menschlichen Vernunft, von dem Mangel des Erkenntnißvermögens, von dem desto stärker gefühlten Bedürfniß, sich der praktischen Vernunft anzuvertrauen, verwarf, ward er zu dem Versuch geführt, das Ich als das Unbedingte im menschlichen Handeln darzustellen. Schelling's Deduction, obwohl er

es nicht sagt, knüpft sich an den dritten und vierten Lehrsatz der Kant'schen Kritik der praktischen Vernunft an, die zuerst 1788 erschienen war. Der Gegensatz der Materie des Willens als der Moralität und seiner Form als der Freiheit d. i. hier Selbstbestimmung; so wie der Gegensatz der Autonomie und Heteronomie, machen die Kategorieen aus, welche der Deduction zu Grunde liegen. Alles Bestimmtwerden durch ein Object, ist Heteronomie; der Handelnde muß schlechthin er selbst sein. Schelling sagt deshalb auch hier: Sei! ist die höchste Forderung, welche die Praxis macht.

Er setzt das Recht als die durchgängige Antithese der Pflicht. Die Pflicht gebietet mir positiv, was ich soll; das Recht verbietet mir nur, was ich nicht soll. Die Moralität setzt meinem individuellen Willen die aus dem Wesen der Pflicht entspringende Grenze; das Recht setzt meiner praktischen Möglichkeit nur eine Schranke. Sein technischer Ausdruck ist das Dürfen. Was nicht verboten ist, darf ich. Die Schranken der Verwirklichung sind hier einerseits die Natur, die physische Unmöglichkeit, anderseits die Menschheit, der allgemeine Wille, gegen dessen Macht die des Individualwillens machtlos ist. Die Moralität hat keine solche Schranken. Wenn sie auch eine Pflicht

nicht äußerlich verwirklichen kann, so genügt es ihr, sie wirklich zu wollen.

Da also das Recht ein Verhältniß zur Natur hat, so muß das Subject des Rechts eine physische Causalität besitzen. Eine solche Causalität, in welcher Autonomie und Heteronomie unmittelbar vereinigt sind ist das Leben; das Subject muß lebendig sein. Das Recht des Subjects reicht daher so weit, als es seine Individualität der Form des Willens nach verwirklichen kann. Schelling zieht daraus schließlich die Folgerung, daß das Recht der Natur, weil es auf physischer Uebermacht beruhe, sich selbst zerstören, d. h. alles Recht aufheben müsse. Die Freiheit kommt in ihm immer nur in der Entgegensetzung vor, weil Alle an sich frei, Alle in ihrer praktischen Möglichkeit einander gleich sind, alle zu den Objecten als selbstlosen Sachen ursprünglich dasselbe Verhältniß haben. Der einzelne Wille muß daher zur Identität mit dem positiv allgemeinen gezwungen werden können.

Die Praxis muß eben deshalb die freie Individualität der moralischen Autonomie mit der heteronomischen äußerlichen Nothwendigkeit des Rechts vereinigen. Der Schlußparagraph 163 führt mithin auf ein neues Problem: „Die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts

identisch zu machen, oder auf das Problem eines Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist. Indem wir aber zur Lösung dieses Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wissenschaft."

In der Nachschrift verspricht Schelling einen Commentar zu diesen Aphorismen, klagt über den Skepticismus, der in Verbindung mit dem Buchstabengeist „die Wissenschaft nöthige, ihre Principien so streng bündig und buchstäblich wie möglich abzuleiten" und polemisirt gegen die Verfolgung der Philosophen durch den Pöbel. „Ist man einmal der Principien gewiß, und ist darüber unter den Philosophen entschieden, so sollen und müssen sie auch — in einer ganz andern Gestalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieses sich nicht anmaaße, an den Untersuchungen früher Theil zu nehmen, als sie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entscheidung reif geworden sind."

Freilich, freilich! Wann sind die Philosophen einig? Und wo und mit wem fängt das unphilosophische Volk an? Wer darf sich anmaaßen, zu sagen, es könne in den Schulen der Philosophen etwas zu lehren erlaubt sein, was für das Volk als ein destructives Gift wirken würde? Es sind solche Vorstellungen nur so lange möglich, als man über-

haupt nicht das Werden verschiedener Bildungsstufen des Geistes und die Natur der öffentlichen Meinung begriffen hat.

Die Jugend ist, aus umgekehrten Gründen, als das Alter, kritiklustig. Sie will eine Zukunft, das Alter will eine Vergangenheit schätzen. Mit übermüthiger Selbstgewißheit begann Schelling im Niethammer-Fichteschen Journal eine: Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur V. 1797, 1, S. 50—66; 2, S. 161—182; 3, S. 241—260; 4, S. 306—318. VI. 1797, 1, S. 91—106; 2, S. 182—214; VII. 1797, 2, S. 105—186; VIII. 1798, 1, S. 128 ff.

Dem Titel nach sollte man eine kritische Reproduction der neuesten Literatur erwarten. Allein dies ist nur in so weit der Fall, als Schelling einzelne Erscheinungen, Heydenreich, Tittmann, die Preisschriften über die Frage der Berliner Akademie, welche Fortschritte die Metaphysik seit Leibnitz und Wolff in Deutschland gemacht habe, Schlosser, Beck und wenige Andere herausgreift. Sonst enthält diese Uebersicht eigentlich eine an sich vortreffliche Darstellung

des wahren Geistes des kritischen Idealismus und Schelling selbst sagt VIII., Heft 1, S. 128, daß von ihm bis dahin untersucht worden: ob eine Philosophie der Erfahrung überhaupt möglich sei? Die Redactoren des Journals sahen sich einigemal genöthigt, in Anmerkungen theils eine Ermäßigung des Schelling'schen Ausdrucks vorzunehmen, theils, in speculativer Beziehung, ihn zum Erweis seiner Behauptungen aufzufordern. — Bei dem Reichthum dieser „Uebersicht" an ahnungsvollen Gedanken, an treffenden Charakteristiken, ist es schwer, sich nicht im Verweilen bei diesem oder jenem über seine wahre Bedeutung für den Gang des Autors zu täuschen. Allein auf diese Gefahr hin sei es erlaubt, einige Stellen hervorzuheben, die zu wichtig für die Auffassung des Werdens Schelling's zu sein scheinen.

V. 1797, Heft 1, S. 56 kündigt sich in einer Anmerkung die Aufmerksamkeit Schellings auf die Naturwissenschaften und die Medicin an. Er sagt: „Männer von ächt philosophischem Geist, ohne Geräusch, machen darin Entdeckungen, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird, und die nur ein Kopf, von Interesse für Wissenschaft überhaupt belebt, vollends zusammenstellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergessen zu machen."

V. Heft 4. S. 315 wird von der Leibnitzschen Philosophie gesprochen als „einem Systeme, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwicklung fähig sind, das einzige seiner Art war.“ Ja es heißt: „Die Geschichte unserer Philosophie (so dürfen wir doch wohl die Leibnitz'sche heißen) —.“ Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, wie wir gesehen haben, Cartesius und Spinoza noch als die Einzigen gepriesen wurden, deren Namen man nennen dürfe, wenn es auf den wahrhaften Begriff des absoluten Wesens ankomme. Schelling's Einsicht in die Geschichte der Philosophie hatte also einen Fortschritt gemacht.

Schelling postulirte die Einheit der ganzen Vernunft, hob die Spontaneität der Intelligenz hervor, machte den Uebergang von der Natur zur Freiheit und sagte unter Anderem VI., Heft 2, S. 200: „Der Geist will und er ist frei. Daß er will, dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deswegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen.“ Und S. 201: „Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen.“ Hier begegnen wir also bereits derjenigen Auffassung des Begriffs des Geistes, welche Schelling in der letzten Gestaltung seiner

Philosophie an die Spitze gestellt hat. Daß das Wollen eine von dem Begriff des Geistes untrennbare, folglich in demselben ursprüngliche Bestimmung ausmacht, ist gewiß. Der Geist kann das Wollen nicht erst hintennach erhalten. Allein es ist falsch, wenn das Wollen zur ursprünglichen Totalität erhoben wird, aus welcher andere Bestimmungen des Geistes erst abgeleitet werden sollen. Denn an und für sich ist auch das Wollen nur ein Moment des Geistes. Schelling schiebt eigentlich den Begriff der Subjectivität dem des Wollens unter. Selbstheit, Selbstbestimmung ist der allgemeinere Begriff, welchem der des Denkens wie der des Wollens sich subordinirt. Freiheit ist nicht weniger das Element der theoretischen, als der praktischen Vernunft.

Schelling hat diese Uebersicht in den Gesammelten Schriften, 1809, I., 203—340 wieder abdrucken lassen. Er hat aber nicht nur die Repliken an Heydenreich und Tittmann, die Nachrede an die formalen Philosophen (V. 3, 258—60) und sonstige Kleinigkeiten, sondern er hat auch die Einleitung, die Kritik von Heydenreich's Briefen über den Atheismus und den Schluß des Ganzen fortgelassen. In diesem VIII., 1798, Heft 1 S. 128 ff. will er auf die Philosophie zwar nicht, wie bereits von Spinoza und Wolf geschehen, eine mathematische Methode,

aber die Methode der Mathematik angewendet wissen. S. 131: „Alle Wissenschaften werden sich endlich in eine Universalwissenschaft: in eine universelle Mathematik auflösen.“ Was man sich eigentlich hierbei denken solle, ist schwer zu sagen, denn wenn die in der Philosophie anzuwendende Methode der Mathematik nicht zugleich eine mathematische sein soll, so würde die Bezeichnung mathematisch ganz überflüssig sein, da alsdann die Methode doch nur entweder die analytische oder die synthetische sein könnte, welche Aristoteles die Epagoge und die Apodeixis nannte und als die beiden einzigen Formen der Genesis des Erkennens im Organon unterschied. Diese beiden Methoden liegen sogar denen der Mathematik selbst zu Grunde und man kann daher, wenn von einer specifischen Anwendung der Mathematik auf die Philosophie die Rede sein soll, nur wie Kant verfahren, der in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft dem Element des Verstandesbegriffs das der Anschauung hinzugefügt wissen wollte, als in welche Vereinigung er die Eigenthümlichkeit der Mathematik setzte. Sollte mit dem Ausdruck mathematisch nur die Strenge des Beweisens gemeint sein, so wäre dies natürlich lächerlich, denn die Genauigkeit, Bündigkeit ist eben so sehr Pflicht der Philosophie als der Mathematik. Schelling hat sich

aber nicht deutlicher ausgelassen. In seinen eigenen Schriften finden wir nicht, daß er der Form nach über die analytische Zerlegung, die er vorzüglich liebte, oder über den Zuschnitt der synthetischen Methode mit Definitionen, Corollarien u. s. f. hinausgekommen wäre.

S. 135 stoßen wir auf folgende bedeutende Aeußerung: „Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die Natur auf der einen und die Geschichte auf der andern Seite; es ist schon anderwärts bemerkt, daß diese Eintheilung der Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie entspreche. Es müßte also eine Philosophie der Natur und eine Philosophie der Geschichte geben. Als das Dritte aus beiden müßte man eine Philosophie der Kunst (worin Natur und Freiheit zusammentreten) hinzufügen." Schelling verspricht, in's Specielle zu gehen und untersucht sogleich A: Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? Diese Untersuchung fertigt er — übrigens in schöner Wärme — sehr kurz durch die Demonstration folgender Sätze ab:

1) Was nicht progressiv ist, ist kein Object der Geschichte.
2) Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte; und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus.

3) Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.

S. 149 folgt noch ein — späterhin auch völlig ignorirter Aufsatz — über Offenbarung und Volksunterricht. Er ward durch Niethammer's Schrift: doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, veranlaßt. Schelling behauptet, daß der Offenbarungsbegriff in der Wissenschaft allen Vernunftgebrauch zerstöre, weshalb derselbe aus der Reihe der scientifischen Begriffe verschwinden müsse. Er will ihn jedoch für den Volksunterricht, nach dem Kant'schen Ausdruck, als Vehikel der Darstellung beibehalten wissen. Schließlich äußert er sich noch herzkräftig gegen die Verfolgung der Wissenschaft durch unwissende Theologen und erinnert — mit Beziehung auf den Hofprediger Reinhard in Dresden — an Lessings Worte: „ein Andres ist ein Bibliothekar, ein Andres — ein Pastor."

Absichtlich sind von uns nicht gleich im Anfang Perioden aufgestellt worden, in welche Schelling's

Entwicklung sich zerlegen lasse, denn hat man einmal solche Knotenpuncte geschürzt, so üben sie auch leicht einen Einfluß auf die Erfassung der Sache. Daß wir aber mit der „Uebersicht" das Ende einer zweiten Phase Schelling's nach der ersten theologisch-mythologischen erreicht haben, ist nun wohl einzusehen. Mit der Frage nach der Möglichkeit einer Form der Philosophie begann sie, wandte sich dann zur Untersuchung der Absolutheit des Erkennens; zerstörte die Meinung von der nothwendigen Beschränkung des Erkennens durch das Object, indem Schelling Dogmatismus und Kriticismus als die entgegengesetzten einzig wahren Formen der Philosophie entwickelte; deducirte den Begriff des Wollens und faßte endlich in der „Uebersicht" alle Seiten der Vernunft zusammen, um sich der speciellen Erörterung des Inhalts, der Natur, Geschichte und Kunst, zu überlassen. Zugleich war Schelling von bescheidenem Anschluß an Reinhold und Fichte in seinem ersten Schriftchen bis zum genialen Hohn gegen die Mittelmäßigkeit und Impotenz fortgeschritten, und konnte im Philosophischen Journal von anderen Mitarbeitern sich selbst bereits als gewichtige Auctorität, als einen der am Tiefsten in Fichte's Wissenschaftslehre Eingedrungenen citirt sehen.

Es fehlt uns noch an einer genügenden Geschichte der Epoche der Naturwissenschaft

in Deutschland am Ende des vorigen Jahrhunderts. Steffens in seinen Memoiren hat uns sehr schätzbare Beiträge dazu gegeben und namentlich die großartige Wirksamkeit Werner's in Freyberg, wo Humboldt u. A. sich zuerst entwickelten, geschildert. Allein es ist ein Unterschied zwischen biographischen Erinnerungen und zwischen einer kritischen, zusammenhängenden Erzählung. Eine solche kann aber auch hier, wo wir uns im Detail mit Schelling beschäftigen, nicht erwartet werden. Wir müssen sie voraussetzen. Nur diejenigen Momente haben wir hervorzuheben, welche in bestimmterer Beziehung auf Schelling stehen und die er selbst in seinen Schriften als Präcedenzen erwähnt und anerkennt. Wir wollen zuerst die Schriften selbst angeben und sodann, was als das Gemeinschaftliche in ihnen anzusehen, weil dies eben das war, für welches Schelling den Ausdruck fand.

Vor Allem sind nun hier zu nennen: Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften und für die Organik eben desselben Abhandlung über die teleologische Urtheilskraft in seiner Kritik der Urtheilskraft. Von ersteren sagte Schelling in den Ideen Buch II. Cap. 5. daß die analytische Behandlung des Begriffs der Materie und die Ableitung der Grundsätze der Dynamik und demselben darin „mit

einer solchen Evidenz und Vollständigkeit geschehen, daß hier nichts weiter zu leisten übrig sei." — Für Fichte war die Natur gleichsam mit einem Schleier bedeckt gewesen. Sie galt ihm eigentlich nur als das Verkehrsmittel der Intelligenzen. Schelling ging auch auf die Seite des Kant'schen Systems ein, welche eine neue Gestaltung der Naturwissenschaft möglich machte. Er hat dies nirgends verschwiegen. Er citirt Kant unaufhörlich, er bedient sich seiner Terminologie, er knüpft an seine Probleme an und man muß sich, wenn man dies vor Augen hat, eigentlich wundern, wie die Schelling'sche Schule dies Verhältniß oft so ganz und gar vergessen konnte, als ob mit Schelling, was dieser selbst sich damals wenigstens noch gar nicht einbildete, die Philosophie der Natur vom Himmel gefallen wäre. — Ueber das nähere Verhältniß zwischen Kant und Schelling ist in dieser Beziehung nachzusehen meine Geschichte der Kant'schen Philosophie.

Sodann ist zu nennen Kielmeyer's Rede: über das Verhältniß der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Stuttgart 1793. — Schelling selbst sagte in der „Weltseele" 1798, S. 298, „daß von ihr an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Natur-

geschichte rechnen werde.“ Späterhin verwies er darauf im System des transcendentalen Idealismus S. 257. — Im Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799, S. 220, Note, will er freilich Kielmeyer's Ansicht einmal auf Blumenbach's: Specimen physiologiae comparatae inter animalia calidi et frigidi sanguinis und sodann auf Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte 1786, I., S. 117 — 26 zurückzuführen.

Ferner schrieb Eschenmayer, ein Schüler Kielmeyer's, damals in der That große Hoffnungen für die Wissenschaft erregend, eine Abhandlung, in welcher er die Methaphysik auf die Chemie hinüberleitete, nach der von Kant in den Anfangsgründen gegebenen Andeutung: principiae quaedam disciplinae naturalis, inprimis chemiae, ex metaphysica naturae substernenda. Tübingae 1796. Aus dieser Abhandlung stammt der so verhängnißvoll gewordene Ausdruck der Schelling'schen Philosophie: Potenz. Auch andere Formeln Eschenmayer's nahm Schelling noch fernerhin auf und er nennt selbst 1801 besonders die Eschenmayer'sche Deduction des lebenden Organismus.

Sehr wichtig für die Philosophie der Natur soll eine, damals auch oft citirte Schrift Fr. Baaders: über das Pythagoräische Quadrat sein, aus welcher der Unfug mit dem Weltgegendschematismus seinen

Anfang nahm. Ich bekenne aber, trotz aller aufgewandten Mühe, diese Schrift nie selbst zu Gesicht bekommen und bei den ausführlichsten Geschichtschreibern der neuesten Philosophie, z. B. Michelet, nichts darüber gefunden zu haben. Schelling selbst citirt einigemal Baader's Beiträge zur Elementarphysiologie und belobt 1803 in seinem Aufsatz über die Planeten Baader's Weltgegendenschema.

Unzweifelhaft dagegen ist, daß Schelling Lichtenberg unendlich viel verdankt. Der kritische Geist dieses eben so gelehrten als kenntnißreichen Physikers rüttelte an den meisten Begriffen und stattete unter Anderem auch das Erxleben'sche Compendium der Naturlehre mit einer Menge stimulirender Zusätze aus, von denen fast keiner seine Wirkung auf Schelling, was dieser auch nie verhehlt hat, unbezeugt gelassen hat. Namentlich sind anzuführen die Auseinandersetzung der verschiedenen Luftarten und die Kritik der Crawfurd'schen Wärmetheorie. Dazu kam bei der sechsten Auflage 1794 die unvergeßliche Vorrede.

So lange Schelling in Tübingen verweilte, ist ein eigentliches Eingehen in die Naturwissenschaft bei ihm nicht zu beobachten. Erst als er 1796 nach Leipzig ging, erst als er hier bei Hindenburg mathematische und physikalische Vorträge hörte, erst als die Atmosphäre Jena's auf ihn zu wirken anfing, brach

seine naturphilosophische Richtung mit Ungestüm hervor. Es ist wohl nicht ganz unwahrscheinlich, daß auch Göthe's Nähe, in dessen Hause er späterhin Tagelang verweilte, einen erregenden Einfluß auf ihn übte, so wie auch Hindenburg's Neigung zur Combinatorik für Schelling's Manier nicht unwesentlich erscheint.

Fragen wir uns nun, was denn in all diesen Bestrebungen der empirischen Naturforschung das Gemeinsame war, so müssen wir es erstlich darin setzen, daß durch die neben- und unabhängig von einander hervortretenden Entdeckungen Vieles, was bis dahin weit auseinander gelegen hatte, und keinerlei Verwandschaft zu haben schien, jetzt mit Einem Male dicht zusammenrückte, wodurch nothwendig eine Tendenz erzeugt werden mußte, die bisherige Ueberlieferung der Wissenschaft überhaupt problematisch zu behandeln.

Zweitens zeigte sich überall in den herrschend werdenden positiven Bestimmungen die Dualität. In der Mechanik galt die Kant'sche Theorie des Gegensatzes von Attraction und Repulsion; in der Chemie war durch die abstractere Fassung der Elektricität als positiver und negativer das Phänomen derselben dem des Magnetismus angenähert; Cavendish hatte das Wasser zersetzt und die Ein-

heit zweier Gase als die Bedingung seiner Existenz gefunden; in der Physiologie trat der Gegensatz der Irritabilität und Sensibilität; in der Pathologie mit Brown der des Erregbaren und Erregenden auf u. s. f.

Drittens mußte daher die Einheit der Entgegengesetzten sich aufdrängen. Die sogenannte Attractivkraft war Prädicat derselben Materie, wie die Repulsivkraft. Die negative Elektricität konnte von der positiven durch nichts Anderes, als eben nur durch die Entgegensetzung selbst, keineswegs durch besondere Eigenschaften unterschieden werden. Es war also die eine und selbe Elektricität zugleich sowohl positiv als negativ, gerade wie die Magneticität an sich überall dieselbe ist und nichts destoweniger die ungleichnamigen Pole sich anziehen, die gleichnamigen sich abstoßen u. s. w.

Schelling's großes Verdienst war es nun, nicht blos die Einheit einer Dualität zu verfolgen, sondern die absolute Einheit aller Dualismen. Er setzte die Einheit nicht als ein Abstractum, von welchem die Mannigfaltigkeit des Besondern nur fortgelassen wird, vielmehr erkannte er die Nothwendigkeit des Heterogenen für die Harmonie des Ganzen an. Den Hauptgegensatz gegen sein Bestreben bildete daher die atomistisch-mechanische Physik,

als deren classischen Repräsentanten für seine Zeit er das System von Le Sage betrachtete, das auch Lichtenberg sehr hoch schätzte. Er hielt sich hierbei vorzüglich, wie er selbst sagt, an die Mittheilungen, welche Prevost in seiner Schrift: de l'origine des forces magnétiques, à Genève 1788; deutsche Uebersetzung, Halle 1794; von Le Sage's Ansichten gegeben hatte. Der Bekämpfung derselben widmete er ein eigenes Capitel im zweiten Buch seiner Ideen. Noch 1799 in der Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 6 sagte er: „Unsere Wissenschaft ist, dem Bisherigen zufolge, ganz und durchein realistisch, sie ist also nichts anders als Physik, sie ist nur speculative Physik, der Tendenz nach ganz dasselbe, was die Systeme der alten Physiker und was in neueren Zeiten das System des Wiederherstellers der Epicurischen Philosophie, Le Sage's mechanische Physik ist, durch welche nach langem wissenschaftlichen Schlaf der speculative Geist in der Physik zuerst wieder geweckt worden ist." Dies Urtheil ist unstreitig eine der Schelling'schen Uebereilungen, denn Kant hat wohl ganz andere Ansprüche auf dies Lob, als jener bereits vergessene Genfer.

Schelling fand sich für seine neue Thätigkeit vorzüglich durch Spinoza und Leibnitz gefördert.

Der eine erinnerte ihn stets an die Einheit alles Besondern, während der andere ihn durch die vielseitige Ausdehnung seines Wissens und durch seinen kritischen Geist in der Sphäre der Naturwissenschaft anzog. Der eine nährte in ihm den Realismus der universellen Substanz, der andere war durch seinen Spiritualismus dem Standpunct des subjectiven Idealismus verwandt, den Schelling in der That damals noch nicht mit Bewußtsein verlassen hatte. In den Darstellungen der Geschichte der neueren Deutschen Philosophie ist es hergebracht, Schelling's Naturphilosophie als Ein Ganzes abzuhandeln, indem man die einzelnen Bestimmungen bald aus dieser bald aus jener seiner Schriften entnimmt. Allein mit diesem eklektischen Verfahren kann man kein treues Bild Schelling's entwerfen, weil es bei ihm nicht blos auf das kahle Was ankommt, sondern eben so sehr auf das Wie. Mit seiner Philosophie muß man auch sein Philosophiren entwickeln. Gerade das stete Werden, das beständige sich selbst Ueberschreiten ist das Interessante an Schelling. Dies muß aber verloren gehen, sobald man ihm nicht Schritt vor Schritt folgt und statt seiner Genesis einen dogmatischen Abriß seines von ihm selbst nie fixirten Systems gibt. So muß man denn auch in seiner Gestaltung den Punct wohl

beachten, auf welchem er selbst, obwohl an sich schon von der Wahrheit eines höheren Standpunctes ergriffen, doch noch die subjective Ableitung des Begriffs der Natur nicht überwinden konnte.

Schelling durchschauete die Nichtigkeit der Theorieen, die er vorfand, mit scharfem Blick. Gegen den Materialismus der mechanischen Physik faßte er seine Polemik zuletzt selbst mit Kästner's Worten gegen Le Sage's Bekämpfung des Galiläischen Fall-Gesetzes zusammen: „Es giebt gewisse kleine Zeittheilchen von bestimmter Größe, man weiß aber nicht wie groß; am Anfange jedes solchen Zeittheilchens, und sonst nie, stößt einen fallenden Körper Etwas, man weiß nicht, was? auch nicht, wie stark? So geht er in dieser Zeit einen Weg, man weiß nicht, wie weit? Und nun fällt er ferner nicht nach dem Gesetz, das die Leute wollen erfahren haben, sondern nach einem ganz andern, das sich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterschieden erkennen läßt. Und dies Alles angenommen, was lernen wir? — Daß sich das Fallen der Körper sehr begreiflich aus Dingen erklären läßt, von denen allen man nichts weiß. Das gefundene Gesetz ist dieses: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten sich wie X Mengen eines X Zeitatoms. — Le Sage erklärt Alles so, daß er erdichtet, wie die

schwermachende Materie sein könnte u. s. w." — Gegen den Hume'schen Skepticismus wandte er ein, daß derselbe unerklärt lasse, wie es zu einer so constanten Gleichheit der Succession der Phänomene, oder vielmehr ihrer Auffassung in uns komme. Hume behauptete, daß die Verbindung zweier Thatsachen als Ursach und Wirkung nur einen subjectiven Werth habe, weil wir uns einmal gewöhnt hätten, sie in ihrer Succession unter der Kategorie der Causalität zu betrachten. Schelling meinte, man könne dies zugeben, müsse aber fragen, nicht nur wie, bei einer bloßen Gewöhnung, die Succession in ihrem Vor und Nach sich gleich bleiben, sondern vor allen Dingen, wie wir zu einer solchen Vorstellung, die uns zur andern Natur werde, überhaupt gelangen könnten? — Dasselbe entgegnete er dem Kriticismus. Dieser unterschied die Anschauung des Sinnlichen, Mannigfaltigen von dem apriorischen Begriff des Verstandes. Erfahrung sollte nur die Synthese beider Bestimmungen sein. Aber, sagte Schelling, wie komme ich denn dazu, daß, wie Ihr versichert, das Sinnliche, die Materie, einen Eindruck auf mich macht? Ihr nehmt dies gerade so an, wie die Dogmatiker, daß es Dinge außer uns gibt. Ihr laßt den Verstand seine Kategorien von Ursach und Wirkung u. s. w. auf das sinnlich Gegebene erst

übertragen. Ihr setzt also eine Materie ohne Form, eine Form ohne Materie. Wenn Ihr nur begreiflich machen könntet, wie die Natur sich diese Uebertragung der Verstandesgesetze, der Formen des Denkens, so bereitwillig gefallen läßt? Ihr unterscheidet das Innere von dem Aeußeren und behauptet die Unerkennbarkeit des Ersteren. Die Dinge an sich sollen uns unzugänglich sein. Aber wo beginnt denn das Innere? Habt Ihr denn, wenn Ihr das Compacte, Sinnliche zerlegt, nicht immer von Neuem Oberflächen? Vor Allem aber bleibt Ihr die Erklärung schuldig, wie wir, da wir in der That nur unsere Vorstellungen zum Gegenstand unseres Bewußtseins machen können, nicht unmittelbar die Dinge selbst, von denen sie die Vorstellungen sind, wie wir also mit gewissen Vorstellungen dennoch die Gewißheit zu verknüpfen im Stande sind, daß ihnen an sich etwas außer uns entspreche? — Es konnte nicht fehlen, daß Schelling an der Schüchternheit, mit welcher Kant den Begriff der Zweckmäßigkeit nur als ein Mittel zur leichtern Auffassung der Natur aufgestellt hatte, Anstoß nahm. Mit Recht wunderte er sich, weshalb man denn die Zweckmäßigkeit in einigen Naturproducten finde, in andern aber nicht. Beweise dies nicht, daß mit der Objectivität der Begriff

selbst immanenter Weise verbunden sei, daß wir in der Uebertragung des teleologischen Princips auf die Natur einem Zwange unterworfen seien, daß mithin die Zweckmäßigkeit nicht blos für uns, sondern in der That auch an sich existire? Er schloß auch hier: „Wie organisirte Producte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wissen verlangte, denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: wie die Vorstellung zweckmäßiger Producte außer mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt seie, diese Zweckmäßigkeit, obgleich sie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verstand zukommt, doch als außer mir wirklich und nothwendig zu denken? — Diese Frage habt Ihr nicht beantwortet.“ Von einem baumeisterlichen göttlichen Verstande, als organisirendem Princip der Materie wollte er vollends nichts wissen, weil dadurch der Begriff des Schaffens, ja der Natur selbst aufgehoben werde. „Ein Wesen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von Außen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was es hervorbringt, ist nicht in sich selbst,

sondern nur in Bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht ursprünglich und nothwendig, sondern zufälliger Weise zweckmäßig."

Den Gegensatz von Materie und Geist, von Object und Subject, suchte nun Schelling für die Wissenschaft dadurch zu lösen, daß er den „ersten Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur um Anschauung des menschlichen Geistes" im vierten Capitel des zweiten Buchs der Ideen zu einer Philosophie der Natur folgendermaaßen ableitete. Das Gemüth, wie er sich ausdrückte, ist die Einheit einer unbeschränkten und beschränkenden Kraft. Die Schrankenlosigkeit würde das Bewußtsein eben so unmöglich machen, als die absolute Beschränktheit. Nur indem die Kraft, die in's Unbeschränkte strebt, durch die entgegengesetzte beschränkt, die beschränkte selbst aber umgekehrt ihrer Schranken entbunden wird, ist Fühlen, Wahrnehmen, Erkennen denkbar. Nur der Antagonismus beider Kräfte, also nur ihre stets werdende, relative Einheit, ist das wirkliche Gemüth. Eben so ist es in der Natur. Die Materie als solche ist nicht das Erste, sondern die Kräfte, deren Einheit sie ausmacht. Sie ist nur als das stets werdende Product der Attraction und Repulsion zu fassen, also nicht sie in träger Traßheit, wie man sich wohl vorstellt, sondern jene Kräfte sind das Ur-

sprüngliche. Kraft aber ist im Materiellen gleichsam das Immaterielle. Kraft ist in der Natur das, was dem Geist verglichen werden kann. Da mithin das Gemüth sich als derselbe Conflict entgegengesetzter Kräfte darstellt, wie die Materie, so müssen sie selbst in einer höheren Identität vereinigt sein. Das Organ des Geistes aber für die Erfassung der Natur ist die Anschauung, welche den durch anziehende und zurückstoßende Kräfte begrenzten und erfüllten Raum als Object der äußeren Sinne in Besitz nimmt. So mußte Schelling die Folgerung machen, daß dasselbe Absolute in der Natur wie ein Geist erscheine, die Harmonie derselben nicht ein blos auf sie bezogener Gedanke sei. „Oder wenn Ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur übertragen, so ist nie eine Ahndung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in Eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zusammentreffe, sondern daß sie selbst nothwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes — nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisire, und daß sie nur insofern Natur seie und Natur heiße, als sie dies thut." — „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier also,

in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sein, auflösen."

Dies war der Standpunct, der den: Ideen zu einer Philosophie der Natur, als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Erster Theil. Landshut 1779. 8. im Allgemeinen zu Grunde lag. Der Titel dieser Schrift erinnert an das Werk Herder's über die Geschichte der Menschheit. Auch Herder wollte Ideen zur Philosophie derselben geben. Wenn wir aber bei Herder ein vollkommen systematisches Gebäude antreffen, so ist in dieser Beziehung die Schelling'sche Schrift das gerade Gegentheil. Die größte Zufälligkeit der Gegenstände, ihrer Folge ihrer Behandlung und der Quellen, aus denen geschöpft worden, ist darin sichtbar. Sie macht den Eindruck der Besinnung eines geistreichen, scharfsinnigen Mannes über eine ausgebreitete Lectüre. Er hat sich, was er las, eine Zeit lang gefallen lassen, aber nun ist er kritisch geworden und fängt an, das Mangelhafte, Widersprechende zu entdecken. Doch bei diesem negativen Geschäft bleibt er nicht stehen, vielmehr sucht er selbst Gedanken auf, den bemerkten Män-

geln und Lücken durch sinnige Vermuthungen abzuhelfen. So großes Vergnügen ihm die Beobachtung der Unvollkommenheiten macht, so ist doch die Lust, positive Verbesserungen, Erweiterungen zu schaffen, ungleich größer. Die optativen und conjunctiven Formen, das Könnte, Sollte, Dürfte, alle Wendungen, das Vielleicht auszudrücken, machen daher den Grundton der Darstellung aus. Doch ist gewiß, daß Schelling eine äußerst fruchtbare Anregung mit ihnen gab, und ähnlich damit wirkte, wie die Problemata des Aristoteles im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderte der exacten Forschung Aufgaben stellten.

Nach einer Einleitung, deren wesentlicher Inhalt von uns vorhin entwickelt worden, folgen zwei Bücher, von denen das erste von folgenden Gegenständen handelt: 1) Vom Verbrennen der Körper; 2) vom Licht; 3) von der Luft und den verschiedenen Luftarten; 4) von der Elektricität; 5) vom Magnet (so schreibt Schelling); 6) Allgemeine Betrachtungen als Resultat aus dem Vorigen. — Das zweite Buch handelt: 1) Von Attraction und Repulsion überhaupt als Principien eines allgemeinen Natursystems; 2) Vom Scheingebrauch beider Principien; 3) Einige Bemerkungen über die mechanische Physik des Herrn Le Sage; 4) Erster Ursprung des Be-

griffs der Materie aus der Natur und Anschauung des menschlichen Geistes; 5) erste Grundsätze der Dynamik; 6) von den zufälligen Bestimmungen der Materie; 7) Philosophie der Chemie; 8) Anwendung derselben auf einzelne Gegenstände; 9) Versuch über die ersten Grundsätze der Chemie.

In der Vorrede läßt sich Schelling über den Unterschied der Philosophie, der theoretischen wie der praktischen, in die reine und angewandte aus. „Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich blos mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens (d. h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten. — Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, ist für die praktische die Geschichte, und so entwickeln sich aus diesen beiden Haupttheilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres empirischen Wissens. — Mit einer Bearbeitung der Philosophie der Natur und der Philosophie des Menschen hoffe ich daher die gesammte angewandte Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten."

Ueber das Verhältniß dieses ersten Theils zu dem nie erschienenen zweiten sagt er noch: „der philosophische Theil dieser Schrift betrifft die Dynamik, als Grundwissenschaft der Naturlehre, und die Chemie als Folge derselben. Der nächste folgende Theil wird die Principien der organischen Naturlehre oder sogenannten Physiologie umfassen."

Den Unterschied der beiden Bücher dieses ersten Theils will er so gemacht wissen, daß das erste empirisch und das zweite philosophisch sei. Diese Unterscheidung ist aber leer. Es geht in dem einen gerade so her wie in dem andern und die Untersuchungen des ersten Buchs haben gerade so viel Philosophie, als die des zweiten Rücksicht auf die Empirie, namentlich was die Chemie betrifft, bei welcher er Scherer's Nachträge zu seinen Grundzügen der neuern chemischen Theorie, Jena 1796 und Eschenmayer's oben erwähnte Schrift höchst beifällig anführt. Es könnte wohl sein, daß die letztere Schelling in der nur quantitativen Bestimmung der qualitativen Differenzen sehr bestärkte. Die beiden von Schelling selbst angeführten Hauptsätze Eschenmayer's lauten in dieser Beziehung: „Quia materia non sola existentia, sed viribus spatium implet, virium autem earundem varians unice proportio nonnisi graduale discrimen affert, omnes materiae diversitates ad graduum di-

versitatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae sunt relationes graduales. — Operationes chemicae versantur circa mutationes gradualium relationum materiae.“ Daß die Qualität ein bestimmtes Verhältniß zu ihrer Quantität hat und daß die quantitative Veränderung des Qualitativen es selbst aufzuheben und seinen Uebergang in eine andere Qualität zu bewirken vermag, ist gewiß. Aber die andere Qualität ist deshalb keineswegs selbst eine nur als graduelle Verschiedenheit zu fassende Bestimmung. Diese ist nur die innerhalb einer und derselben Qualität existirende Differenz, z. B. grün, grüner, am grünsten. Aber das Weiß, worin das Grün als Hellgrün, das Schwarz, worin es als Dunkelgrün überspringen kann, sind eben nicht mehr bloße Grade der grünen Farbe, sondern qualitativ verschiedene Differenzen. Das Grün ist nicht ein niedrigerer oder höherer Grad des Weißen oder Schwarzen u. s. w. In dem Proceß chemischer Objecte ist es nicht anders. Die Quantität ist nur ein Moment der Qualität, keineswegs ihre Definition. Späterhin, als das Mißliche der Eschenmayer'schen Auffassung zu Tage kam, 1801, protestirte Schelling selbst dagegen, wie wir weiterhin sehen werden.

Es könnte nun eine Angabe der Begriffe erwartet werden, welche sich Schelling vom Magnetis-

mus, von dem Licht u. s. f. damals machte. Allein theils ist dies bei der subjectiven, stets limitirenden, bedingenden Darstellung, ohne sich in das Einzelnste einzulassen, unmöglich, theils ist diese Bestimmung nicht die Hauptsache gewesen. In ihr war Schelling sogar, wie dies nicht anders sein konnte, von der Empirie abhängig und fehlte es den Andern nicht an eben so guten Einfällen. Zwar würde er durch bloße hypothetische Allgemeinheiten die Naturwissenschaft nicht gefördert haben; das scharfsinnige Eingehen in das Detail, die gesunde Kritik in der Empirie herrschender Vorstellungen waren die unumgänglichen Mittel, die Sympathie der wirklichen Forscher heranzuziehen; allein das Wesentliche, wodurch er wirkte, war doch die speculative Begeistung der Naturforscher. Wir wollen uns an einem Beispiel veranschaulichen, wie dies Feuer des Gedankens bei ihm überall durchbrach. In dem Capitel von der Elektricität verfährt er ganz und gar Seiten lang kritisch, die Erklärungen Priestley's u. A. analysirend. Dann aber kommen Stellen, wie folgende, vor: „Es ist eine unnöthige Mühe, die sich viele gegeben haben, zu beweisen, wie ganz verschieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beiden gesehen oder gehört hat. Aber unser Geist strebt nach Einheit im System

seiner Erkenntnisse, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze, und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt. Also verdient auch jeder — selbst vor jetzt rohe und unbearbeitete — Gedanke, sobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerksamkeit, und wenn er zu nichts dient, so dient er wenigstens zum Antrieb, selbst nachzuforschen und den verborgenen Gang der Natur nachzuspüren." — Diese Manier, Herder's Aufstachelungspredigten zum Ergründen der Dinge fortzusetzen, war es, die eine so große Wirkung übte.

Als zweiten Theil der Ideen hatte Schelling eine Physiologie angekündigt; statt derselben gab er aber, ausdrücklich bemerkend, es nicht als Fortsetzung der Ideen zu nehmen, das Buch: von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg 1798.

Dies Buch ist in der Reihe seiner naturphilosophischen Schriften das gediegenste. Die chaotische Vagheit der Ideen ist schon zurückgetreten; die Beziehung auf die Erfahrung ist entschiedener, solider; die Sprache ist klar und sachlich und hat nur zuwei-

den Ansätze zu jenem Mysticismus, dem Schelling späterhin nicht selten huldigte. Z. B. Wenn er S. 129 vom Feuer spricht und hinzusetzt: „das, seit Prometheus, auf Erden nicht erloschene“, so nimmt sich dieser poetisch mythische Schwung mitten in einer sonst völlig trockenen Auseinandersetzung seltsam genug aus. Oder wenn er S. 132 sagt: „Vielleicht daß in den Höhen der Atmosphäre, wohin nur im Sommer etwa Wolken sich erheben, in jenen Gegenden, wohin die Alten den Sitz der Götter verlegten.“ Oder wenn er S. 290 sagt: „die Irritabilität ist gleichsam der Mittelpunct, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben.“ Oder S. 303: „So steht die Betrachtung der unorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten stille, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermuthet hat.“ Oder wenn er am Schluß S. 305 von der allgemeinen Continuität aller Naturursachen, von einem gemeinschaftlichen Medium spricht, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das sensible Wesen wirken, wenn er darin aufs Neue jenes Wesen erkennt, „das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden

Aether (dem Antheil der edelsten Naturen) für Eines hielten", so fragt man sich, welche Philosophie mit dem Ausdruck der ältesten belegt sein solle, da die ältesten Griechischen Philosophen, auch Herakleitos, nicht über die Weltseele, sondern einfach περὶ φύσεως philosophirten. Die Weltseele gehört erst der späteren Pythagorik und dem Platonismus an. S. 4 definirt Schelling selbst, nachdem er von dem Vorhandensein eines positiven und negativen Princips in der Natur gesprochen hat, die Weltseele folgendermaaßen: „Diese beiden streitenden Kräfte zusammengefaßt, oder im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden, Princips. Ein solches wollten die Alten vielleicht durch die Weltseele andeuten."

Der große Fortschritt, den Schelling in diesem Werk machte, war der, daß er die Natur ganz autonomisch faßte und von der Beziehung der Intelligenz auf dieselbe, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, sich ihrer, wie sie an sich ist, zu bemächtigen, naiv abstrahirte. Hierdurch ward er der Objectivität fähiger und hierdurch ward er auch wohl getrieben, an den Gedanken der Weltseele als des immanenten, begriffsmäßig wirkenden Princips zu erinnern, wie er denn auch der zweiten Hauptabhandlung mit Selbstgefühl das Motto vorsetzte:

Sicelides Musae, paullo majora canamus!

Das Ganze, was er sehr bescheiden nur eine Hypothese nannte, zerfällt in zwei Abhandlungen, deren erstere die unorganische, deren zweite die organische Natur betrifft. Die erste führt den Titel: Ueber die erste Kraft in der Natur. Nicht eine specifische Kraft will Schelling aufsuchen, sondern er meint, daß die Natur ursprünglich aus sich auf positive Weise produciren müsse. Dies in sich unendliche Schaffen sei das Erste, was man bei ihrem Begriff zu denken habe. Aber diese erste Kraft müsse durch eine zweite negative in ihrem Schaffen in sich zurückgedrängt werden. Die positive Kraft würde, ohne gehemmt zu sein, nur in einen geradlinigten Progreß auslaufen; durch die negative würde sie aber als Kreis in sich zurückgebogen. Nur der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen, wie er sich einmal in der Vorrede ausdrückt, sei Organisation. Freilich müsse man sich die negative Kraft zur positiven nicht als äußerlich hinzutretend vorstellen, vielmehr den Proceß dieser Kräfte als ursprünglichen denken.

Wir sehen hier mithin eine Wiederholung und weitere Ausführung des Gedankens, den er in den Ideen bereits aufgestellt hatte, daß die Natur, die Materie, eben so die actuose Einheit der Attractiv-

und Repulsiv-Kraft sei, als das Gemüth die Einheit einer unbeschränkten und beschränkenden Tendenz. Die besonderen Bestimmungen, die er daraus noch ableitete, waren:

1) daß das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität sei;
2) daß kein Princip Polarität erregen könne, ohne in sich selbst eine ursprüngliche Duplicität zu haben;
3) daß reelle Entgegensetzung nur zwischen Dingen Einer Art und gemeinschaftlichen Ursprungs möglich sei.

Die beiden letzteren Sätze sind vollkommen wahr und Schelling hat sie späterhin noch in mannigfaltigen anderen Formen darzustellen versucht. Der Ausdruck reelle Entgegensetzung sollte die nur logische, nur subjective verneinen und den sich selbst als Thätigkeit erzeugenden Gegensatz bezeichnen, z. B. ein Magnet ist in sich selbst die Duplicität entgegengesetzter Pole; reelle Entgegensetzung ist für ihn nur gegen einen andern Magneten möglich. Gegen Papier, Holz u. s. f. ist er zwar ein Anderes, allein sich selbst setzt er nur sich selbst entgegen, und zwar so, daß die gleichnamigen Pole sich abstoßen, die ungleichnamigen sich anziehen. Dies erst ist die Polarität als erregend-erregte, denn in den einzelnen Magneten ist sie nur an sich

als reell mögliche. Was in der Erregung der eine Magnet thut, thut auch der andere. Sie sind völlig homogen und nur durch ihre Homogeneität wird die Spannung der Pole möglich. Das wahrhaft Heterogene, die Polarität, hebt also die Homogeneität so wenig auf, daß sie im Gegentheil nur innerhalb derselben Existenz hat.

Der erste Satz dagegen, daß das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität sei, war eine, damals jedoch verzeihliche, Uebereilung. Ist Schelling im Alter einer fast ängstlichen Zurückhaltung verfallen, so huldigte er in der Jugend umgekehrt jedem frischen Impulse und gab Schrift auf Schrift, Ideen auf Ideen. Die Zerlegung der atmosphärischen Luft wie des Wassers, die dadurch möglich gemachte Beziehung des Sauerstoffs auf die Vegetation und Animalisation, der Zusammenhang der Entwicklung derselben mit der Wärme, der Wärme mit dem Licht, die Vermuthungen über die Verwandtschaft der Elektricität mit diesen Imponderabilien u. s. f., alle diese Data gaben dem Licht einen außerordentlichen Vorrang. Schelling hoffte in Ansehung desselben eine Vereinigung der Newton'schen und Euler'schen Erklärungshypothesen und eine bestimmtere Auffassung der im Licht existirenden Duplicität. Doch sehen wir ihn hier überall noch besonnen, ohne jene abenteuerlichen Ausschweifungen und ohne

jenen Stolz, zu denen er späterhin sich neigte, als er die positiven Entdeckungen der Empirie nicht mehr mit gleicher Sorgfalt sich aneignete oder, wie bei Faraday's und Arago's Entdeckungen der Magnetoelektricität, 1832 seine Ahnungen als anticipirende Priorität in Erinnerung brachte.

Ganz in der Weise der „Ideen" stellte er noch Untersuchungen an über die ponderable Basis der elektrischen Materie, machte eine Kritik der gewöhnlichen meteorologischen Begriffe und gab eine Hypothese zur Erklärung der Barometerveränderungen zum Besten. Er will bemerklich machen, daß der atmosphärische Chemismus aus den endlichen Verhältnissen der Experimentalchemie allein nicht begreiflich ist, z. B. die stets gleiche Mischung der atmosphärischen Luft bei noch so verschiedenartigen Bedingungen.

Die zweite Abhandlung führt den Titel: über den Ursprung des allgemeinen Organismus. Der Grundgedanke derselben ist, wie S. 222 selbst angedeutet wird, die Fortgestaltung des von Kant aufgestellten Begriffs des Organischen, specieller aber der Nachweis, daß der Mechanismus sowohl als der Chemismus für den Organismus nur Bedingungen, keinesweges Princip sind. Das Organische ist in seiner Thätigkeit sich selbst Ursach und

Wirkung und nimmt das Chemische, wie das Mechanische, nur als Moment in sich auf. Das Leben ist nicht aus dem Tode zu erklären; alle sogenannten Kräfte aber sind an sich etwas Todtes. Kraft muß erst durch Kraft erregt werden; nur im Conflict, nur im Spiel ist die Kraft wirklich Kraft, wie Schelling im Nachsatz der Vorrede schön sagt, daß die letzte Brustwehr der atomistischen Mechanik mit dem Gedanken überstiegen sei, daß eine Kraft nicht da wirkt, wo sie ist, sondern da ist, wo sie wirkt. Das Leben aber erzeugt sich aus seiner eigenen Tiefe.

Schelling entwickelte, nach seiner unmethodischen Weise gleich in medias res gehend, 1) den ursprünglichen Gegensatz von Pflanze und Thier und nahm denselben vorerst chemisch, um späterhin das Ungenügende dieser Voraussetzung zu zeigen. Er bestimmte nämlich die Vegetation als einen Desoxydationsproceß, die Animalisation als einen Oxydationsproceß. Die Pflanze erzeugt im Licht ein großes Quantum Oxygen, während sie das Hydrogen in sich zurückzuhalten versucht; das Thier dagegen erzeugt den Sauerstoff aus sich selbst, ohne dafür an äußere Einwirkung gebunden zu sein. Das Einathmen ist ein Oxydiren; und während die Pflanze nur aus den nichtgrünen Theilen und im Dunkeln Kohlenstoff entbindet, stößt das Thier mit jedem

Ausathmen kohlensaures Gas von sich. In ihm ist vereinigt, was in der Pflanze getrennt ist.

2) Von den entgegengesetzten Principien des thierischen Lebens. Schelling stellt hier eine Antinomie und deren Lösung auf.

Thesis: Entweder der Grund des Lebens liegt einzig und allein in der thierischen Materie.

Hierunter sucht Schelling vorzüglich die Nothwendigkeit, daß im Organischen Materie und Form als unmittelbar identisch gedacht werden müssen. Das Mechanische gestaltet sich nicht selbst, sondern ist in Betreff seiner Formation passiv; im Chemischen zeigt die Krystallisation Selbstgestaltung, aber ohne die Möglichkeit auszuschließen, sogleich, in der Auflösung und Mischung mit einem anderen Körper, wieder eine andere, für diese Mischung freilich nothwendige, Gestalt anzunehmen. Im Organischen ist dies unmöglich. Ohne seine Form entspricht es nicht seinem Begriff; als Materie ist es nur als zugleich mit ihr zu denken. Aus den bloßen Bestandtheilen, auch wenn man sie nach Qualität und Quantität noch so genau kennt, läßt sich ein organisches Individuum nicht zusammensetzen. Das Leben ist also über den Mechanismus und Chemismus hinaus und kann zwar von seiner materiellen Existenz nicht getrennt werden, entspringt aber auch nicht aus der Materie als solcher.

Antithesis: Oder der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thierischen Materie.

Hier, meint Schelling, könnte eigentlich nur von den Gegnern Haller's die Rede sein, welche die Reizbarkeit leugnen und an ihre Stelle die Sensibilität als ein blos passives Organ setzen, denn reine Passivität ohne Reaction existirt nirgends. Der sogenannte Eindruck, den etwas von Außen auf die Nerven machen soll, ist möglich nur durch ein Gegenwirken derselben. So kommt er zu der:

Synthesis: Der Grund des Lebens liegt in entgegengesetzten Principien, davon das eine positive außer dem lebenden Individuum, das andere negative, im Individuum selbst zu suchen ist.

D. h. das universelle Leben als die positive Ursach ist wirklich nur im Lebendigen. Das Lebendige ist das Individuum. In ihm ist das allgemeine Leben ein beschränktes. Die Organisirung ist wesentlich Individualisirung. Das Individuum verhält sich gegen das allgemeine Leben negativ, weil es die Existenz desselben nur innerhalb bestimmter Schranken ist, ohne deren Fixirung jedoch das Leben an sich als positive Ursache keine Realität hätte.

3) Von den negativen Bedingungen des Lebensprocesses. Nachdem nun der Begriff des Lebens festgesetzt worden, untersucht Schelling die

Bedingungen seines Processes. Er sagt negative Bedingungen, will aber damit nur ausdrücken, daß das Leben als individuelles ohne Beziehung auf Anderes außer sich, das es in seine Individualisirung verarbeitet, nicht gedacht werden kann. Es ist so, wie er im Alter die Vernunft das Nichtnichtzudenkende nannte, ohne welches überhaupt nichts gedacht werden könne. Solche negative Bedingungen sind die einfachen chemischen Elemente, deren Verhältniß zum Organischen Schelling zu folgendem, von seiner Schule so oft wiederholtem Schema führte:

Azote	Oxygene	Hydrogene
Stickluft	Lebensluft	Brennbare Luft

Atmosphärische Luft	Wasser
Thierisches Leben (durch Zersetzung der Lebensluft und Erzeugung von Wasser, im Athmen, in der Ausdünstung u. s. f.)	Pflanzenleben (durch Zersetzung des Wassers und Erzeugung von Lebensluft im Ausathmen u. s. w.)

Das Lebendige unterwirft sich also das Elementarische, Anorgische und bringt es selbst aus sich hervor. Schelling bemühet sich, freilich in einer höchst desultorischen Manier, die sich jeden Augenblick durch Abschweifungen unterbricht, das Verhältniß der nega-

siven Bedingungen des Lebens zu dem Bildungstriebe, zur Irritabilität und Sensibilität auseinanderzusetzen. Er hält die wahre Bestimmung fest, daß das Leben nur der Proceß der Entzweiung der Einheit und der Trennung des Vereinigten ist. Die vollbrachte Vereinigung wie die vollbrachte Trennung sind der Tod. Die Irritabilität verhält sich daher gegen die Reproduction eben so negativ, als die Sensibilität gegen die Irritabilität. Die Steigerung des einen dieser Factoren des Organismus verändert also nothwendig auch die Thätigkeit der anderen. Allein obwohl Schelling mit treffendem Instinct das Richtige heraustastet, obwohl er in seiner Polemik gegen unzureichende Vorstellungen gewöhnlich das größte Recht hat, so fällt er doch, in seinen eigenen positiven Ausführungen, nur zu häufig auf niedrigere Standpuncte zurück. Er vermag im Detail den Chemismus auf dem Gebiet des Organischen noch nicht zu überwinden. Und hieran ist in der That das Unmethodische, gänzlich Zufällige seiner Darstellung wohl nicht am Wenigsten Schuld. So sieht er z. B. ganz richtig ein, daß im Organischen Materie und Form in ungetrennter Einheit existiren. Dieser Gedanke führt ihn zu der Bestimmung, daß alle Naturproducte überhaupt sich entweder durch ihr Inneres, ihre Beschaffenheit, oder durch ihr Aeußeres, ihre Figur, oder

durch beides zugleich von einander unterschieden. Der Begriff nun, der zwischen dem der qualitativen Materie und der Form die Einheit ausmacht, ist S. 218 der Begriff der *Cohärenz*, denn alle innere Veränderung der Materie ist ohne Aenderung ihres Cohärenzgrades eben so unmöglich, als eine Aenderung der Gestalt der Materie ohne wenigstens theilweise Cohärenzveränderung. Hieraus deducirt Schelling nun a priori, daß jeder Uebergang des *Flüssigen* in's *Feste* der Ansatz zu einer *Art Individualität* ist und daß demnach das Streben des Lebensprocesses dahin gehen müsse, *in der Einheit in's Unendliche hin zu individualisiren*, wie er später z. B. auseinandersetzt, daß der thierische Organismus im Grunde darauf ausgehe, sich so viel als möglich zum *Stickstoff* zu produciren, weil Stickstoff dasjenige Element ist, welches ihn chemisch von der kohlenstoffigen Pflanze unterscheidet. Das Leben taucht bei Schelling allerdings aus solchem relativen Verlorensein in das chemische Detail immer wieder als das *höhere* Princip auf, welches den Mechanismus und Chemismus *stört*, ein vollkommenes *Gleichgewicht* der Kräfte zu erzeugen. Eine solche Ausgleichung als fixirtes, eine solche Ruhe der Indifferenz würde der Tod sein. Weil dies Bewußtsein ihn nicht verläßt, kämpft er nicht nur gegen die mechanische und

chemische, sondern selbst gegen die Structurphysiologie, welche das Leben von der Integrität der Gestalt der Organe abhängig machen will, während auch diese gegen die Kraft des zeugenden Lebens nur eine secundäre Geltung haben.

4) Ganz ohne Noth — denn die Unordnung und Zufälligkeit der Reflexion dauert fort — will Schelling zuletzt in einem eigenen Abschnitt von der positiven Ursache des Lebens handeln, denn davon war ja eigentlich schon immer die Rede. Vielleicht, nach einigen Citaten zu schließen, daß Baader's Beiträge zur Elementarphysiologie, welche zu Hamburg 1797 erschienen waren, ihm noch diesen Anstoß gaben. Da das Flüssige und sein rastloser Umtrieb in dem Gerüst des Körpers dessen eigentliches Leben ausmacht, so muß das Flüssige, also das Blut, für die Aufnahme des negativen Lebensprincipes, eine eigenthümliche Capacität besitzen. Dasselbe muß aber mit den Organen überhaupt der Fall sein, weil ein jedes aus dem Blut sich für seine specifische Capacität das ihm nothwendige Quantum entnimmt. Indem aber positiv und negativ Wechselbestimmungen sind, so ist der Grad der Capacität für das positive Princip zugleich das Maaß für den Grad der negativen. Da nun die Nerven das Organ sind, durch welches das positive Princip auf die Muskeln

wirkt, so muß die willkürliche Bewegung derjenigen Muskeln die größte sein, zu welchen die meisten Nerven gehen, die unwillkürliche aber die größte in den nervenlosesten Organen. Das nervenloseste Organ ist das Herz, denn bei ihm ist die Capacität für das Oxygen die geringste. Schelling berührt hierbei S. 273 den Umstand, daß man wegen der Zartheit und Wenigkeit der Nerven, die zum Herzen gehen, sogar daran zu zweifeln angefangen habe, ob sie in ihm überhaupt existiren und citirt S. 273 selbst Behronds dissert. qua probatur, cor nervis carere in Ludwig Script. Neurol. min. T. II. p. 1 ff. Hegel in der von Michelet gemachten Ausgabe der Naturphilosophie als zweiten Bande der Encyklopädie S. 577 sagt geradezu: „Man findet im Herzen keine Nerven, sondern es ist die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Centrum, als Muskel, der pulsirt.“ Darüber ist in der Berliner Literarischen Zeitung 1842 S. 202 sehr die Nase gerümpft und gemeint, „die Anatomen (welche?) fänden verschiedene.“ Die Naturphilosophie hatte wohl das größte Interesse, dem Gehirn, in dessen Membranen ja auch tausende von Blutgefäßen sich durchschlingen, ohne daß die weiße und graue Gallerte seine wahre, es specifisch unterscheidende Substanz auszumachen aufhörten, das Herz entgegenzusetzen und es ist das keine ihrer schlechtesten Thaten.

Der Gedanke der Capacität führt Schelling zu einigen Bemerkungen über den Galvanismus, dieser läßt ihn sich wieder in die Irritabilität vertiefen, diese erinnert ihn aber an die Sensibilität S. 290 als das *Negative der Irritabilität*. Die Sensibilität soll, wie er meint, nicht sowohl beobachtet, als nur *erschlossen* werden können. Schelling will nun im Thier einen *Trieb zur Bewegung* annehmen, dessen *Richtung* aber ursprünglich *unbestimmt* sein soll. Ist er bestimmt, so geschieht dies durch die Sensibilität. Die Einheit der Irritabilität und Sensibilität soll nun der *Instinct* sein, der das Thier in seinen eigensten Aeußerungen regiert. Schelling bemühet sich von S. 298 ab *Bildungskraft* und *Bildungstrieb* zu unterscheiden. In jener soll die Wirksamkeit eine schlechthin nothwendige, blinde sein, daher sie auch der anorgischen Natur angehört; in dieser soll die *Störung eines fremden Einflusses auf zufällige* Weise eintreten, der aber gerade die Organisation zwingt, eine *bestimmte Gestalt* zu produciren. Natürlich soll nun eben dies die *Individualisirung* veranlassende Princip die positive Ursache des Lebens sein, von der denn auch mit einigen feierlichen Griechischen Ausdrücken als dem ἄμορφον und ἄφθαρτον zuletzt die Rede ist.

Wie flüchtig, fast improvisatorhaft, Schelling's Darstellung auch war und mit wie gerechtem Tadel man sie überziehen kann, ja wie sehr sie in ihrer Fahrlässigkeit, mit der Ungeduld ihres Fragens und mit der Knappheit und dem Hypothetischen ihres Antwortens sogar momentan zum Hohn, den sie damals reichlich erfahren, zu reizen vermag, so hatte sie doch einen Kern ächt speculativer Natur. Man füllt kein halbes Jahrhundert, man füllt Europa nicht mit seinem Ruhm, ohne Großes gethan zu haben und es würde für mich der wehmüthigste Gedanke sein, wenn man aus meiner Entwicklung eine Verkleinerungstendenz des wirklichen Verdienstes Schellings, wohl gar eine Freude am Tadel über ihn, wo ich denselben nicht ersparen darf, heraushören wollte.

Was für Schelling so gefährlich war, das war der Ungestüm seines sanguinischen Temperaments und der große Erfolg, den er in so jungen Jahren von seinem ersten Auftreten an gehabt hatte. Jener riß ihn zur Uebereilung hin, dieser verwöhnte ihn. Den Beifall der Welt zu erstürmen, nicht die Zustimmung der Besten langsam zu erwerben, wurde bei ihm habituelle Stimmung. Er war von Leipzig nach Jena als Professor berufen. Von schwerer Krankheit wiedergenesen, trat er hier auf, den lebhaftesten Enthusiasmus erregend. Steffens in

seinen Memoiren hat uns diese Antrittsvorlesung geschildert. Die akademische Stellung reizte ihn, für seine Vorlesungen ein Buch auszuarbeiten, weil dies damals noch herrschende Sitte war. Die Zuhörer schrieben nicht nur nach, sondern mußten sich, was sie schrieben, gewöhnlich noch einmal gedruckt kaufen. So gab Schelling 1799 den:

> Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen. Jena u. Leipzig. 8.

In der kurzen Vorrede bittet er höchst bescheiden, mit dem Urtheil so lange zurückzuhalten, bis die Acten geschlossen seien. Er will für die dynamische Physik wagen, was Le Sage für die mechanische gethan hat.

Dies Buch geht dem Inhalt nach über das, was die Weltseele darbietet, nicht hinaus. Man kann nur von einer Weiterführung im Besonderen sprechen. Der Form nach überläßt es sich dem buntesten Wechsel. Bald werden Probleme aufgeworfen und analytische Lösungen versucht; bald werden Sätze axiomatisch hingestellt, aus denen ganze Reihen Folgesätze sich ableiten; bald erscheinen ohne begriffliche Ueberschriften Römische Ziffern, bald Buchstaben, die Unterschiede anzumerken; bald kommen Corollarien u. s. f. Jedoch tritt die Berufung auf die

Auctorität der Thatsachen, die Genauigkeit der Citation zurück und die abstracte Deduction tritt voran d. h. die Schrift, so viel Schönes sie enthält, so stimulirend ihre Wirkung war, machte doch schon den Uebergang zu der späteren Constructionsmanier. Es ist auch merkwürdig, daß nicht sie, sondern nur die Ideen und die Weltseele zweite Auflagen erlebt haben. Schelling selbst scheint das Wüste der Form empfunden und deshalb einen systematisch aussehenden Grundriß des Ganzen vorangeschickt zu haben, in welchem freilich Manches schon wieder etwas verschoben ist. Seinem früheren Versprechen gemäß, hätte Schelling eine wissenschaftliche Physiologie geben sollen. Er gab sie nicht, allein, weil sie der Sache nach hätte folgen müssen, lag sie ihm beständig im Sinne und machte den unwillkürlichen Mittelpunct seiner Forschung aus. Nach dem Vorgeben des Grundrisses soll das Ganze drei Abschnitte haben, was man jedoch nicht ernstlich zu nehmen hat.

Nämlich: 1) soll der Beweis geliefert werden, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch ist; 2) sollen die Bedingungen einer anorgischen Natur deducirt und 3) soll die Wechselbestimmung der organischen und anorgischen Natur angegeben werden.

Schelling ging davon aus, daß in der Transcendentalphilosophie, also auch in der Naturphilosophie, das *Unbedingte*, das *Sein* selbst, nicht in dem *Dinge*, im *Einzelnen*, so gefaßt werden könne, wie es an sich ist; es könne sich darin nicht *ganz* darstellen, weil es über alle Vereinzelung hinaus sei, das Einzelne keineswegs nur einen Abdruck von ihm liefere. Die Wissenschaft müsse das Erkennen *construiren* d. h. es als Thätigkeit begreifen. Folglich könne auch die Naturphilosophie die Natur als den *Inbegriff alles Seins* (wie er sie früher, in den Ideen, als den Inbegriff der gesammten Erfahrung definirt hatte) nur in ihrer Thätigkeit darstellen, weshalb über die Natur philosophiren eigentlich heiße, die Natur *schaffen*. Nicht als Object, als Product, worin die producirende Thätigkeit erloschen, nur als producirend, nur als in's *Werden* gesetzt, erkenne man wahrhaft die Natur.

Daher wiederholte Schelling den Gedanken von Neuem, daß die unendliche, ideale, *productive* Thätigkeit durch eine in der Natur selbst liegende entgegengesetzte Thätigkeit, die *retardirende*, *gehemmt* werden müsse, wenn es zu *endlichen* Producten kommen solle. Solche Producte seien allerdings nur *Scheinproducte*, weil die productive Thätigkeit, als in's Unendliche strebend, in dem ein-

zelnen Product mitgesetzt sei, folglich in ihm die Tendenz zur unendlichen Entwicklung erzeuge, und jedes Product wieder in Producte zerfallen könne. Die Analysis, wie Schelling sich ausdrückt, kann demnach nicht bei etwas stille stehen, was Product ist, sondern muß bis zu demjenigen aufsteigen, was kein Substrat mehr hat, vielmehr Ursach alles Substrats, das absolut Productive ist. Dies vorauszusetzen, ist das erste Postulat aller Naturphilosophie. Als das mechanisch wie chemisch Unüberwindliche muß dasselbe einfache Action sein. In einer solchen muß das Princip der Bestimmtheit liegen, die wir Qualität nennen und insofern ist sie die Basis einer dynamischen Atomistik. Wenn man mit solchen Definitionen auf der Schwelle des Herbart'schen Systems und seiner realen Wesen zu stehen vermeinen könnte, so ändert sich im Fortgang die Sache sogleich dadurch, daß Schelling behauptet, die einfachen Actionen könnten sich durch nichts von einander unterscheiden, als durch ihre ursprüngliche Figur, worin er den Atomistikern beipflichte, jedoch dadurch von ihnen sich unterscheide, daß er diese Grundgestalten nicht als existirend sondern nur als sich aufhebend, als ineinandergreifend denken könne. Die Cohäsion ist ein Beispiel der Aufhebung der absoluten Isolirung. Das

ursprünglichste Product des Ineinandergreifens sei daher die ursprünglichste Flüssigkeit, das ebenso Incomponible als absolut Decomponible.

Schelling hatte hierbei das damals noch angenommene Caloricum im Auge. Da nun vermittelst dieses Princips nur eine absolute Formlosigkeit entstehen würde, so muß auch hier wieder eine entgegengesetzte Thätigkeit angenommen werden, durch welche die Begrenzung und mit ihr das Product möglich wird. In der Materie muß demnach das absolut Indecomponible, das zugleich das absolut Componible, der allgemeinen Auflösung aller Gestaltung das Gleichgewicht halten. Dies Princip ist eigentlich das der Individualität. In der organischen Natur siegt die Gattung immer über das Individuelle; in der unorganischen aber existirt das Individuelle nur als Masse, als ein Fixirtes. Die Natur als solche verliert sich weder in das eine noch in das andere Extrem, sondern ist ein Mittleres aus beiden. Sie geht von Gestalt zu Gestalt, und kann die Bestimmtheit des Products nur durch Hemmung der Bildung erzeugen, welche die Trennung des Bildungstriebes in entgegengesetzte Richtungen, d. h. die sexuale Differenz, voraussetzt, denn in dieser ist die Möglichkeit enthalten, daß das Product sich selbst aus sich fortentwickelt und die Producirenden ebenfalls

als sich fortentwickelnde weiter bestehen, während im chemischen Proceß die differenten Objecte im neutralen Product als einem fertigen verschwinden. Hierdurch allein ist die Permanenz verschiedener Entwicklungsstufen in der Natur gesichert. Die ganze Natur bildet daher eine dynamische Stufenfolge, in welcher jedes Product eine bestimmte Abweichung von dem ursprünglichen Ideal darstellt.

Da nun die Natur auf solche Weise den Gegensatz zur Bildung eines allgemeinen Organismus und zur Bildung des Individuellen enthält, so muß das Gleichgewicht zwischen beiden als ein steter Kampf erscheinen. Die Wechselwirkung muß die anorgische und organische Welt gleichsam durch einen Zwang zusammenhalten. Alles Organische muß erregbar d. h. receptiv sein; das Unorganische muß es zur Aeußerung sollicitiren. Schelling schwebte hierbei der richtige Gedanke vor, daß der Begriff des Unorganischen und Organischen insofern relativ sei, als alles Sollicitirende, mithin selbst ein Organisches, insofern es sollicitirt, die Bedeutung des Unorganischen erhalten könne, daher sogar die kosmischen Verhältnisse des Centralkörpers und der peripherischen Körper so genommen werden könnten, wie die Sonne durch den Sauerstoff, den sie aussende, die Erde errege.

Er verwarf sowohl das mechanische, d. h. Newton'sche, als das metaphysische System der Attraction d. h. das Kant'sche und setzte statt ihrer ein drittes, aus beiden abgeleitetes, das der physischen Attraction. Er nahm nämlich an, daß die Schwerkraft die Tendenz zur allgemeinen Intussusception sei. Die wirkliche Intussusception könne allerdings nur durch eine Action erzeugt werden, welche zur Schwerkraft hinzukomme, denn diese sei eben nur die Tendenz zur durchdringenden Einheit, nicht ihre vollendete Realisation, wie sie im Chemismus vorkomme.

Für die nähere Bestimmung der Erregbarkeit ging Schelling auf die besonderen Momente der dynamischen Stufenfolge ein. Das Organische hat an den Nerven das Mittel der Receptivität; die Sensibilität ist mithin sein Innerstes und durch ihren Grad wird erst der Grad seiner Irritabilität bestimmt. Beide vereinigen sich im Bildungstriebe, als der allgemeinen Productionskraft, die: 1) in der Nutrition die Selbsterhaltung des organischen Individuums vollbringt; 2) in der Secretion sondert jedes Organ nach seiner Eigenthümlichkeit sein specifisches Product aus; 3) im Wachsthum erscheint das Resultat der Nutrition und Secretion in dem erloschenen Product; 4) im Instinct, dessen singulärste Form der Kunst-

trieb und dessen höchste Erscheinung das Genie, giebt sich das Individuum die beständige Richtung auf die ihm ursprünglich nothwendige Beschränktheit; 5) der Kunsttrieb hängt daher mit der Metamorphose, diese aber 6) mit dem Zeugungstriebe zusammen, in welchem das Individuum nicht blos sich reproducirt, wie in der Nutrition, nicht blos Objecte producirt, die mit ihrem Gebrauch unmittelbar zusammenfallen, wie im Kunsttrieb, sondern worin es ein anderes mit ihm dem Wesen nach identisches Individuum producirt. Von diesen Auseinandersetzungen ist die über den Kunsttrieb S. 197—215 eine der trefflichsten, die wir Schelling verdanken. Besonders überraschend war sein Einblick in den Zusammenhang des Kunsttriebes mit der Metamorphose bei den Insecten, der von Steffens späterhin bis in die größten Einzelnheiten verfolgt ward.

Da Schelling eine dynamische Stufenfolge, eine continuirliche Evolution behauptete, so mußte er in der anorgischen Natur die analogen Momente mit der organischen nachweisen. Als solche setzte er den Magnetismus, den elektrischen und den chemischen Proceß. Diese Parallele wird man sich insoweit gefallen lassen, daß man bei ihr die Production der Natur von niederer zu höherer Thätigkeit fortgehend denkt und insofern eben die magnetische

Polarität als dieselbe mit der Erregbarkeit der Sensibilität u. s. f. setzt. Allein Schelling mußte über die Duplicität der Doppelform der Natur als anorgischer und organischer zu dem Begriff der allgemeinen Natur hinausgehen, die gleichsam über beiden schwebt, und hier setzte er nun, im Grundriß selbst ein Fragezeichen hinzufügend, die Ursache des Magnetismus, die Elektricität und das Licht, als die parallelen Potenzen des Organischen und Unorganischen. Dies war unstreitig schon ein leerer Schematismus. Der Unterschied von Elektricität und dem elektrischen Proceß, von Ursache des Magnetismus und dem Magnetismus selbst war ein eben so nur gemeinter, als die Identität zwischen dem Licht, dem chemischen Proceß und dem Bildungstriebe. Nach dem, was Schelling in der Weltseele über die Verwandtschaft der Sensibilität mit dem Oxygen gesagt hatte und nach dem, was er hier über den Zusammenhang des Lichts mit dem Oxygen sagte, hätte man viel eher den Parallelismus des Lichtes mit der Sensibilität erwarten sollen. Schelling fing bei dieser Gelegenheit an, sich einer Ausdrucksweise zu bedienen, mit welcher in seiner Schule bald der äußerste Mißbrauch getrieben ward. Er hatte nämlich für die Construction der von ihm postulirten Naturthätigkeiten nur die quantitative Bestimmung hervorgehoben. Er sprach vom

Gleichgewicht der Kräfte, vom Retardiren der einen durch die andere, von dynamischer Atomistik, von dem Unterschied aller Naturproducte als einer blos graduellen Hemmung der in's Schrankenlose strebenden Urproduction. Er nannte die Unterschiede des Werdens, die Hemmungspuncte des Handelns der Natur, Potenzen. Magnetismus war dieselbe Potenz, wie Sensibilität, nur innerhalb der anorgischen Natur, d. h. derjenigen, in welcher das Außer- und Nebeneinander nur als Tendenz zum Ineinander existirt u. s. w. Nun drückte Schelling diese Steigerungs-Differenz auch so aus, daß er sagte, die Sensibilität sei allerdings an sich schon in der Magneticität vorhanden, sie sei nur noch nicht erschienen oder hervorgetreten. Diese Form, welche aus dem Gedanken der Dynamik von selbst folgte, ward von Erichtlingen dazu deformirt, daß sie Alles aus Allem erklärten; es sei etwas mit einem anderen völlig dasselbe, nur sei es noch nicht erschienen; es befinde sich noch in der Verborgenheit einer niedrigeren Stufe. So wenig man auskommt, wenn man alle Qualitäten in blos quantitative Differenzen auflös't; so wenig kommt man aus, wenn man alle Qualitäten zu ursprünglichen, selbstständigen einfachen Actionen macht, die sich durch ihre Figur unterscheiden und doch, als ineinandergreifend, auch

wieder ihre Gestalt aufgeben sollen. Es muß vielmehr im Qualitativen, als dem allerdings unmittelbar in sich bestimmten Sein die quantitative Veränderung, allein in dieser als einer an sich nur äußerlichen, der Rückgang in die Qualität beachtet werden.

Schelling vergaß eigentlich, daß er bereits in dem Gegensatz des absolut Flüssigen und des Individuellen, in der Hypothese der Tendenz zur Intussusception und in dem schon von Kant gelieferten und von ihm anerkannten Nachweis der Intussusception im chemischen Proceß alle Voraussetzungen besaß, die Wechselbestimmung des Unorganischen und Organischen zu deduciren. Sonst würde es schwer erklärbar sein, warum er nicht mit einer aus der dynamischen Stufenfolge in der Natur abgeleiteten Theorie der Krankheit, S. 254—79, in der er das sthenische oder asthenische Verhalten der besonderen Potenzen des Organismus ganz in der Brown'schen Weise behandelte (in der Weltseele hatte er dessen Physiologie getadelt, aber seine Nosologie gut geheißen), den Schluß machte, vielmehr noch von Neuem eine allgemeine Theorie des chemischen Processes gab, worin eigentlich nur der Gedanke nähere Ausführung erhält, daß der chemische und elektrische Proceß dem Magnetismus untergeord-

net sind. Indem Schelling hierbei die Intussusception als die Ausgleichung des Heterogenen zum Homogenen wieder berührt, stellt er den Begriff der Vertheilung als den der Hervorbringung der Heterogeneität auf, und leitet daraus endlich das Gerüste des Universums ab, indem er die im Magnetismus wirkende Schwerkraft mit der Duplicität einer expansiven und retardirenden Kraft zur Bedingung der Evolution des Universums macht. Diese an Kant sich kritisch anschließende Hypothese nennt er eine „reelle Construction der Materie.“

Schelling hat sich bemüht S. 310 den Kern seiner Ansicht recht bestimmt auszusprechen:

„Es ist also Eine Ursache, die in die Natur den ursprünglichsten Gegensatz gebracht hat; diese Ursache können wir durch die (unbekannte) Ursache des ursprünglichen Magnetismus bezeichnen.“

„Durch diese Ursache ist eine im Universum in's Unendliche sich erstreckende Wirkung durch Vertheilung, durch diese ein Indifferenzzustand für jedes einzelne Product, durch diesen Indifferenzzustand die Möglichkeit einer Differenz im Homogenen, dadurch die Möglichkeit eines dynamischen Processes, (wohin auch der Lebensproceß gehört) und insbesondere des chemischen, als einer Auflösung des Hetrogenen im Hetrogenen bedingt.“

„Diese Wirklichkeit des dynamischen Processes für jedes einzelne Product ist bedingt durch Mittheilung, welche im Universum in's Unendliche statt hat, und deren allgemeines Medium für den uns bekannten Theil des Universums das Licht ist."

Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Ueber den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft. Von F. W. J. Schelling. Jena u. Leipzig, 1799.

Diese kleine Schrift enthält Schelling's Auseinandersetzung mit der empirischen Physik, in einer sehr faßlichen Sprache und überhaupt gediegenen Haltung. Sie ist voll von interessanten Wendungen ihres Thema's, wenn sie auch in der Sache, in der Bestimmung der besonderen Begriffe, keinen Schritt vorwärts thut. Schelling erklärt, daß wir die Natur nur deshalb a priori zu erkennen vermögen, weil sie a priori ist, d. h. weil in ihr vom Ganzen aus alle Theile bestimmt sind. Er erinnert die Empirie daran, daß sie keineswegs immer nur lautere Thatsachen, vielmehr nur zu

häufig ihr Räsonnement, ihre Schlüsse, ihre Erdichtungen, als Thatsachen insinuire. Er ruft Baco's Gedanken zurück, daß uns noch das Experiment fehle, wodurch das Central-Phänomen der Natur dargestellt werde. Er schärft ein, daß alles Wissen nur ein selbsthervorgebrachtes sein könne, und daß das Experiment nur in diesem Sinne, weil es die Natur auf eine bestimmte Frage zu antworten zwinge, mithin a priori zu nehmen sei. Der Gegensatz des Apriorischen und Aposteriorischen haftet nicht den Sätzen auf ursprüngliche Weise an, sondern ist nur in Absicht auf unser Wissen und dessen Art vorhanden.

Sonst ist das Wesentliche dieses netten Schriftchens die weitere Auseinandersetzung des Gedankens, daß alles Produciren der Natur nur als productives Product zu nehmen sei. Jedes gewordene, endliche Product existire nur als ein Monument des allgemeinen Productions-Processes, der über das Einzelne sogleich weiter schreite und es in die Continuität des Ganzen, aus der es hervorgetreten, sofort wieder hineinreiße und zum bloßen Moment mache.

Am Schluß S. 83 sagte Schelling: „Und hiermit übergibt der Verfasser diese Anfangsgründe einer speculativen Physik den denkenden Köpfen des Zeit-

alters, indem er sie bittet, in dieser — keine geringen Aussichten eröffnenden Wissenschaft gemeine Sache zu machen, und was ihm an Kräften, Kenntnissen oder äußeren Verhältnissen abgeht, durch die ihrigen zu ersetzen."

Allein während er so, seiner eigenen Aussage nach, bei den Propyläen angelangt war, schlossen sich vor ihm die Pforten des Tempels der Natur. In der kurzen Zeit von drei Jahren hatte er, im Siegerlauf sich überstürzend, seine That vollbracht. Es bedurfte solcher Wagelust, solcher Keckheit, wie Schelling selber gern von sich sagt, um mit entschiedenem Instinct einen Ruck in der Wissenschaft zu thun. Und aus solcher Ueberhast erklärt sich wohl am ehesten das merkwürdige Phänomen, daß Schelling von hier ab der Naturwissenschaft immer mehr den Rücken kehrte. Zwar schrieb er noch Abhandlungen; allein sie enthalten fast nur Modificationen der bisher entwickelten Ansichten und oft nicht einmal die glücklichsten. Seit 1805 hörten auch diese Aeußerungen auf und wandte er, wie es scheint, seine Aufmerksamkeit ganz anderen Gebieten zu. Es ist möglich, daß die Aufnahme seiner Ansichten von Steffens, Windischmann, Schubert, Oken, Schelver, Wagner u. A., welche dieselben in die Besonderheit des Stoffes hineinarbeiteten, ihm seine eigene weitere

Theilnahme als überflüssig erscheinen ließ. Man kann vergleichsweise das Schelling'sche Verfahren das entgegengesetzte des Göthe'schen nennen, der mit der unablassendsten Zähheit ein einmal gefaßtes Interesse verfolgte, der jeden kleinen Beitrag sammelte, mit allen gleichzeitig Forschenden, sobald nur einiger Anklang da war, in möglichster Verbindung blieb und in allen Sphären der Naturwissenschaft von der Meteorologie und Mineralogie bis zur Osteologie und Physiologie mit derselben warmen Theilnahme bis an seinen Tod fortschritt.

Was uns nun, rückblickend, bei den naturphilosophischen Arbeiten Schelling's vor Allem in's Auge springt, ist das Bestreben, den Gedanken der durchgängigen Dualität zu entwickeln. Das Schwierige für ihn war der Mangel der dialektischen Form, deren er für die Wahrheit seines Begriffs durchaus bedurfte. Wir haben gesehen, wie er die Negation der Negation setzt, wie er dies aber so thut, daß er eine Kraft zur andern hinzukommen läßt, um noch eine Kraft zu postuliren, in welcher der Antagonismus der dualistischen Potenzen sich indifferenziren sollte. Eine in's Unendliche hin sich ausbreitende Kraft soll immer durch eine entgegengesetzte hemmende in sich zurückgedrängt und zum endlichen Product als dem Resultat der

Wechselwirkung der positiven und negativen Kraft gezwungen werden. Schelling drang immer darauf, die Entwicklung der niederen Potenz nicht aus ihr selbst, sondern aus einer *höhern* als der *positiven Ursache* abzuleiten, fast wie Aristoteles über der ὕλη und dem Begriff des ὅθεν ἡ ἀρχη της κινησεως den Begriff des οὗ ἕνεκα als der αἰτια ἀντικειμενη αὐτῃ und als τελος γενεσεως πασης voraussetzt. Daß der Begriff der Kraft eine sehr unzureichende Reflexionsform sei, wußte er selbst sehr wohl und führte gegen den Mißbrauch derselben, namentlich was die damals beliebte *Lebenskraft* anbetrifft, die treffendste Polemik. Diese Einsicht konnte jedoch nicht verhindern, daß er nicht selbst überall in dieser Kategorie stecken blieb, und den *dynamischen* Proceß für das Höchste in der Natur erklärte. Daraus begreift sich denn auch, wie er zugleich die Thätigkeit der Natur immer aus einer *specifisch bestimmten* Kraft konnte ableiten wollen. Er fragte beständig, durch welche Ursache in die ursprüngliche *Identität* die ursprüngliche *Duplicität gekommen* sei? Da nun die Duplicität gar nicht in die Identität erst hineingekommen, vielmehr, als ursprüngliche, mit ihr *unmittelbar* identisch ist, so kann die Frage entweder gar nicht oder nur schief beantwortet werden. Gar nicht, indem man ihre Ungeschicktheit einsieht, oder schief, indem man

theils eine unbekannte Kraft voraussetzt, wodurch dies geschehen sein soll, wie Schelling namentlich in der Weltseele einigemal that, theils auf eine besondere Kraft räth, welche die Trennung des Einen, die Entgegensetzung des Identischen gegen sich, bewirkt haben soll.

In den Ideen setzte Schelling noch die Attraction und Repulsion als die dualistischen in der Schwerkraft identischen Kräfte der Materie; — in der Weltseele neigte er sich dazu, das Licht als Princip der ursprünglichen Polarisirung anzuerkennen; — im Entwurf des Systems ward am Schluß der Magnetismus für das absolute Agens aller ursprünglichen Naturgestaltung erklärt, nachdem am Anfang der Gegensatz des formlos Flüssigen und des Individuellen oder vielmehr noch weiter zurück der Unterschied der einfachen Actionen als der nur durch ihre Figur von einander unterschiedenen Urqualitäten diesen Platz behauptet hatten. Eine Auflösung dieser Widersprüche ist Schelling schuldig geblieben.

Nachdem nun Schelling den Kreis der Natur von ihren unorganischen Gestalten an bis zum Begriff der Krankheit hin durchmessen hatte, kehrte er zur Betrachtung des Geistes zurück, konnte aber nun nicht

mehr bei dem Fichte'schen Standpunct stehen bleiben und die Natur nur als ein Negatives nehmen. Vielmehr faßte er den Gedanken, daß die Philosophie nur in der Einheit der Entwicklung des Realen und Idealen sich vollenden könne. Der Anfang der Philosophie kann allerdings mit dem einen oder andern der entgegengesetzten Pole des Ganzen, mit dem Object oder dem Subject, gemacht werden. Allein die Entwicklung des Objects, des Realen, muß zu dem Begriff des Subjects als solchen hinführen, denn nur unter dessen Voraussetzung ist es Object. Umgekehrt muß die Entwicklung des Subjects zu dem Begriff des Objects als solchen hinführen, denn nur unter dessen Voraussetzung ist es Subject. Es muß folglich einen Punct geben, in welchem das Objective, Reale das an sich in ihm gesetzte Subjective und Ideale erreicht, d. h. eine Organisation, welche mit dem Begriff der Intelligenz selbst identisch ist. Dies ist die menschliche. Umgekehrt aber muß auch das Subjective, Ideale das an sich in ihm gesetzte Objective, Reale in einem Punct erreichen, in welchem es ganz mit ihm zusammenfällt. Dies ist das Kunstwerk.

Wenn nun der transcendentale Idealismus in der Darstellung des Subjects die Stufenfolge seiner Selbstpotenzirung, die Geschichte des Selbstbewußtseins, die nothwendige Reihe der Acte

auseinanderzulegen hat, durch welche das Ideale sich immer mehr realisirt, so muß zugleich gezeigt werden, welche Gestalten des Realen diesen Acten als dieselben entsprechen. Das ganze System ist Eines nur durch diese Conformität. Die Natur ist der Geist, nur als noch nicht sich wissender und der Geist ist die Natur, nur als zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene. Diese Aufgabe war es, welche Schelling auf der Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts zu lösen versuchte in seinem:

System des transscendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

Dies Buch hat seine Präcedenz einerseits an der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Schelling selbst gibt in der Vorrede als einen Nebenzweck seiner Arbeit an, eine allgemein lesbare und verständliche Darstellung des trancendentalen Idealismus zu liefern. Anderseits haben wir uns an die Schelling'sche Schrift über das Ich und namentlich an die Entwicklung zu erinnern, welche Schelling in dem Philosophischen Journal, in der allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur, von dem wahren Wesen des Kriticismus gegeben hatte. Hier hatte er mit dem gediegensten Enthusiasmus, d. h. mit einem aus der Sache stammenden, die Schranken durchbrochen, welche Sinnlichkeit und Verstand auf ewig trennen und die Gesetze

der Natur als etwas von ihr selbst Verschiedenes darstellen sollten. Aus dieser Vorarbeit hat man sich den leichteren Fluß der Sprache und die formell in der Architektonik herrschende größere Vollendung zu erklären, welche diese Schrift vor anderen Schelling'schen auszeichnet. Man kann wohl sagen, Schelling befinde sich auch hier noch immer auf dem Fichte'schen, ja Kant'schen Standpunct, allein man muß zugleich zugeben, daß derselbe unter der Hand ein ganz anderer geworden ist, der alle Probleme in ein neues Licht setzte. Schelling theilte das Ganze in sechs Hauptabschnitte:

1) Vom Princip des transcendentalen Idealismus.

2) Allgemeine Deduction des transcendentalen Idealismus.

3) System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.

4) System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.

5) Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.

6) Deduction eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder: Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transcendentalen Idealismus.

Es ist nicht überflüssig, sich die originale Form einer bedeutenden Schrift wieder zu vergegenwärtigen, da man sich späterhin mehr nur ihres allgemeinen Inhalts erinnert und bei solcher Reproduction nicht selten fremde Elemente mit einmischt. Für die Geschichte eines Philosophen ist aber die Seite der Form nicht weniger wichtig, als die des Inhalts, und wenn auch Schelling mit der synthetischen Manier von Grundsätzen, Deductionen, Folgesätzen noch immer eine Form beibehielt, welche hinter der Bewegung des Inhalts zurückblieb, so war doch sein Gang an sich vollkommen dialektisch. Namentlich gelang es ihm, in der Entwicklung des Bewußtseins den Act der unmittelbaren Selbsterzeugung von dem Act der Reproduction des Gesetzten zu scheiden, in diesem aber relativ in Bezug auf die ihm folgende, durch ihn bedingte Stufe wieder die Unmittelbarkeit aufzuweisen. Es ist ein Unterschied zwischen dem Begriffe, den sich das Ich von seiner Thätigkeit macht, und zwischen dieser Thätigkeit selbst, die ihrem Begriff nothwendig vorangehen muß, gerade wie das Ich selbst ursprünglich zwar an sich Identität des Subjects und Objects und Trennen dieser Gegensätze ist, aber dies Alles noch nicht für sich, nur für die intellectuelle Anschauung des Transcendentalphilosophen ist.

Den Ausgang nahm Schelling ganz von dem

Begriff der synthetischen Apperception a priori, daß das Urtheil: Ich bin, ein höheres ist, als das: Ich denke. Er zeigt, daß im Begriff des Ich's die Identität von Materie und Form gesetzt ist, die dem Wissen nothwendig ist; er zeigt, daß das Ich in seiner Endlichkeit unendlich; daß es nur als sich selbst producirend existirt, mithin kein Ding, keine Sache ist; daß es in seinem ewigen Werden nur durch das Sichwissen Object ist; daß die intellectuelle Anschauung das Organ der Philosophie ist und daß das Wissen überhaupt den Gegenstand der Transcendentalphilosophie ausmacht. S. 13: „Nun reducirt sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Ueberzeugungen, oder ursprüngliche Vorurtheile; diese einzelnen Ueberzeugungen muß die Transcendentalphilosophie auf Eine ursprüngliche Ueberzeugung zurückführen; diese Eine, aus welcher alle andern abgeleitet werden, wird ausgedrückt im ersten Princip dieser Philosophie, und die Aufgabe, ein solches zu finden, heißt nichts anders, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist." Man sieht leicht, daß dies ganz der Standpunct des subjectiven Idealismus ist. Es wird auch die Eintheilung so gemacht:

1) Das Ich, als das Erste im Wissen, findet sich durch Anderes bestimmt: es verhält sich theoretisch.

2) Das Ich setzt Anderes durch sich selbst, erzeugt Objectives, bestimmt die Realität: es verhält sich praktisch.

3) Beides ist ein Gegensatz, der sich in der höchsten Aufgabe der Philosophie löst: „wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?" Dies soll in der Teleologie geschehen.

4) Wenn aber in der Zweckmäßigkeit der wirklichen Welt die bewußte und bewußtlose Thätigkeit ohne Bewußtsein zusammentreffen (S. 18), so geschieht dies in der ästhetischen Production mit Bewußtsein. S. 19: „Die objective Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organon der Philosophie — und der Schlußstein des ganzen Gewölbes — die Philosophie der Kunst."

In der theoretischen Selbstanschauung des Ich unterscheidet Schelling die verschiedenen Acte als einander folgende Epochen, nämlich:

1) von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung;

2) von der productiven Anschauung bis zur Reflexion;

3) von der Reflexion bis zum absoluten Willensact.

In der ersten Epoche setzt Ich sich a, in ursprünglicher Begrenzung durch das Nicht-Ich. Insofern diese Begrenzung in ihrer besonderen positiven Bestimmtheit erfaßt wird, wird sie b, als Empfindung gesetzt. Aber das Ich kann sich nur bestimmt finden, indem es seine Passivität selbst erzeugt. Die Entgegensetzung des Objectiven, das es nach seiner specifischen Qualität in sich empfindet, ist möglich nur durch seine eigene Entgegensetzung gegen sich selbst. In dieser sich erfassend ist es c, productive Anschauung.

Diese wird zur Reflexion durch den Unterschied des concreten Anschauens mittelst des äußeren und inneren Sinnes, indem hiermit die Differenz der verschiedenen Kategorieen eintritt, die in der Einen Kategorie der Relation liegen und nicht weniger die Basis der übrigen ausmachen.

Die Reflexion hebt sich endlich im Schematismus der Einbildungskraft auf, denn Schema ist — im Unterschied von Bild und Symbol — die Regel zur Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes. Das Ich stellt sich folglich mit dem Schema auf den Wendepunct von dem theoretischen Verhalten zum praktischen, weil mit ihm

die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer zu producirenden Realität gesetzt wird. Schelling nennt die eigenthümliche Thätigkeit dieser Epoche die absolute Abstraction, weil sie alles dasjenige trenne, was in der ursprünglichen Synthese des inneren und äußeren Sinnes vereinigt sei und weil durch die Sonderung der Gegensatz der begrifflosen Anschauung und des anschauungslosen Begriffs entstehe. Was auf der Stufe zwischen der productiven Anschauung und der Reflexion der innere Sinn in der Zeit als Accidentelles, der äußere im Raum als Substantielles, in der Gleichzeitigkeit der Ursach und Wirkung als Leben, als Organismus, als Einheit des Thuns und Leidens setzt, das bringt jetzt das Bewußtsein sich durch das Urtheil zum Bewußtsein. Mit der Form des Urtheils, d. h. mit der selbstbewußten Sonderung der ursprünglichen Synthesis, treten daher auch die verschiedenen Formen des Urtheils auf und der Proceß der Reflexion geht dahin, das Anschauen, also das sich bestimmt Finden aufzuheben, das Subject ganz zum Subject für sich zu machen, was die absolute Abstraction, nämlich vom gegebenen Object, vollbringt und dadurch den absoluten Willensact möglich macht, kraft dessen das Subject sich selbst als Object setzt. — Genau genommen hat Schelling nach Kant's und Fichte's

Vorgang in der zweiten und dritten Epoche der theoretischen Selbstanschauung die Kategorieen des Verstandes deducirt, ohne die von Kant gegebenen Bestimmungen wesentlich zu verändern. Er nahm daher auch an, daß der Substanz das Beharren, der Causalität die Succession, der Wechselwirkung das Zugleichsein; oder der Raum, die Zeit und die Bewegung; oder der äußere Sinn, der innere Sinn u. s. w. in einer parallelen Construction einander entsprächen. Es kommt hierbei S. 292. eine wichtige Stelle über die Logik vor: „Wenn die Kategorieen — bestimmte Anschauungsarten der Intelligenz sind, so muß, wenn sie von der Anschauung entkleidet werden, die bloße reine Bestimmtheit zurückbleiben. Diese ist es, welche durch den logischen Begriff bezeichnet wird. Wenn also ein Philosoph ursprünglich nur auf dem Standpunct der Reflexion oder Analysis steht, so wird er auch die Kategorieen blos als lediglich formelle Begriffe, also auch blos aus der Logik deduciren können. Aber abgesehen davon, daß die verschiedenen Functionen des Urtheils in der Logik selbst noch einer Ableitung bedürfen, und daß, weit entfernt, daß die Transcendentalphilosophie ein Abstractum der Logik ist, diese vielmehr von jener abstrahirt werden muß, so ist es doch bloße Täuschung, zu glauben, daß die Kategorieen, nachdem sie von dem

Schematismus der Anschauung getrennt sind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da sie, von der Anschauung entkleidet, blos logische Begriffe, mit derselben verbunden aber nicht mehr bloße Begriffe, sondern wirkliche Anschauungsformen sind. Die Unzulänglichkeit einer solchen Ableitung wird sich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. daß sie den Mechanismus der Kategorieen, der besondern sowohl, als der allgemeinen, obgleich er sichtbar genug ist, nicht enthüllen kann. So ist es allerdings eine auffallende Eigenheit der sogenannten dynamischen Kategorieen, daß jede derselben ihr Correlatum hat, indeß dies bei den sogenannten mathematischen nicht der Fall ist, welche Eigenheit aber sehr leicht erklärbar ist, sobald man weiß, daß in den dynamischen Kategorieen innerer und äußerer Sinn noch ungetrennt ist, indeß von den mathematischen die eine nur dem innern, die andere nur dem äußeren Sinn angehört. Eben so, daß überall, und in jeder Classe, drei Kategorieen sind, wovon die beiden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beiden ist, beweißt, daß der allgemeine Mechanismus der Kategorieen auf einem höheren Gegensatz beruht, der von dem Standpunct der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es also einen höheren, weiter zurückliegenden geben muß. Da ferner dieser Gegensatz durch alle Kategorieen hindurch

geht, und es Ein Typus ist, der allen zu Grunde liegt, so gibt es ohne Zweifel auch nur Eine Kategorie, und da wir aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, so ist zu erwarten, daß diese jene Eine ursprüngliche sei, welches durch die nähere Ansicht sich wirklich bestätigt." Man vergleiche mit dieser Aeußerung eine andere S. 36, worin die Logik, als in welcher die bloße Form anderer wissenschaftlicher Sätze zum Inhalt gemacht werde, von derjenigen Abstraction abgeleitet wird, in welcher Form und Inhalt sich wechselseitg bedingen, d. h. vom Ich.

Daß die Natur mit dem Geist identisch ist, insofern beide Idee sind, ist gewiß. Hierin also hatte Schelling vollkommen Recht. Nur in der Ausführung des Begriffs der Identität verirrte er sich und an dieser Verirrung können wir lernen, wie schwer der Philosophie der Schritt gewesen sein muß, die subjective Auffassung der Natur aufzugeben. Schelling wollte das Selbstbewußtsein „erklären," er wollte die „Geschichte" desselben ableiten. Das Objective sollte aber, nach seiner Voraussetzung, dieselben Momente der Entwicklung in sich vorstellen. Diese Identität sollte nicht sein die der Vernunft überhaupt, die logische, sondern ein Parallelismus der Construction, eine Gleichheit des Werdens

durch die Analogie der besonderen Momente hindurch. Diese Annahme beruhete auf der weitern Hypothese, daß das Absolute selbst im Subjectiven wie im Objectiven an sich ganz, nur mit dem relativen Unterschiede eines umgekehrten Verhältnisses der Factoren des Realen und Idealen, existire. So blieb denn nichts weiter übrig, als die Acte des sich potenzirenden Selbstbewußtseins aus der Form der Idealität in die der Realität zu übersetzen. Das Ich ist in sich dualistisch und in seiner Dualität mit sich identisch; es ist die Einheit seiner Unendlichkeit und Endlichkeit u. s. w. Objectiv erscheint diese Thätigkeit als Construction der Materie aus ihren Kräften; das Begrenztsein des Ichs durch das Object erscheint als Richtung der Ausdehnung der Materie oder als Deduction ihrer Dimensionen, woraus sich der Begriff des Magnetismus als der linearen Potenz, der Elektricität als der in der Breite, in der Fläche, des chemischen Processes als der in die Tiefe wirkenden Kraft ergibt u. s. w. Der Magnetismus soll daher das Nämliche in der Natur sein, was das ursprüngliche Begrenztsein des Selbstbewußtseins durch das Anschauen ist; die Elektricität das Nämliche was die Empfindung; der Chemismus das Nämliche, was die productive Anschauung u. s. f. Nach seiner strebsamen Weise und luxurirenden Combinationslust

veränderte Schelling hier bereits wieder Manches in den physikalischen Bestimmungen z. B. setzte er den Galvanismus als das eigentliche Princip des chemischen Processes, weil er sich überall zeige, wo ein Proceß in's Product übergehe. Auch freute er sich S. 176., zuerst eine Erklärung zu geben, warum die Materie als in drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden müsse. Für Schelling war dieser Schritt schlechthin nothwendig. Da er den blos subjectiven Idealismus factisch bereits überschritten, jedoch sein Princip noch immer als das höchste festgehalten hatte, so blieb ihm nichts übrig, als den Realismus aus dem Idealismus so zu deduciren, daß derselbe in seinen verschiedenen Metamorphosen mit denen des Idealismus als identisch und von gleicher Dignität erschien. Es war Eine und dieselbe Construction, die in der Doppelform des Idealen und Realen sich vollzog. Man wird daher sich nicht wundern, wenn Schelling, der diesen Gedanken zuerst entwickelte, bis zur Paradoxie der Consequenz sich darin vertiefte z. B. S. 188: „Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamischen und Transcendentalen noch näher zeigt, und in den von dem gegenwärtigen Punct aus sich erstreckenden weit gehenden Zusammenhang einen Blick werfen läßt, ist folgende. Jener zweite Act ist der Act der Empfindung. Was ist denn nun das,

was uns durch Empfindung zum Object wird? Nichts anders, als Qualität. **Aber alle Qualität ist nur Elektricität**, ein Satz der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Elektricität ist eben das, wodurch in der Natur jener zweite Moment in der Construction bezeichnet ist. Man kann also sagen, daß, was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Elektricität sei." Eben so natürlich ist es, daß die nächsten Anhänger Schelling's diesen Parallelismus bis zum Exceß ausbeuteten, aber kaum zu entschuldigen, wenn **Steffens**, nachdem jene Gährung längst verlaufen, noch im Jahre 1824 im ersten Theil der Anthropologie darin schwelgte und z. B. alles Ernstes die Gediegenheit der Metalle mit der Gediegenheit des Gemüths parallelisirte. Schelling gab sich wirklich außerordentliche Mühe, die Identität der Intelligenz mit der Natur durchzuführen. Er ließ es sich sauer werden, die **Succession** der Acte, durch welche das Selbstbewußtsein die ursprüngliche Synthesis darzustellen versucht, mit der **Evolution** des Universums, worin als der Wechselwirkung aller Substanzen die einzelnen Organismen mit dem allgemeinen Organismus und mit einer anorgischen Natur kämpfen, auszugleichen. In der Keckheit der Versicherungen ist er dabei nicht blöde gewesen, wie z. B. wenn er von dem Licht, als der Grenze zwar

unserer Anschauungssphäre, nicht aber des Universums spricht und nun S. 259 hinzusetzt: „es ist nicht bloße Hypothese, daß jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt strahlt, welche nicht in die Sphäre unserer Anschauung fällt." Aber er geht sogleich wieder in die positive Untersuchung über: „Wenn nun also die Intelligenz die Evolution des Universums, so weit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als productiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner der untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich contrahirt, wird sie diese Organisation als identisch mit sich erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmälig die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich vollständig zum Object wird. Sie wird also auch den übri-

gen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich zu selbst gestehen.“

In der theoretischen Selbstanschauung sucht das Ich sich seiner im Handeln bewußt zu werden. Es findet sich durch das Anschauen als durch ein *bewußtloses Produciren* bestimmt. Die Einschränkung seiner Selbstbestimmung kommt ihm zwar als *gesetzte* zum Bewußtsein; das Begrenztsein wird zur Empfindung, die Empfindung zur productiven Anschauung, die productive Anschauung zum Selbstgefühl und, indem das in sich zurückgetriebene Ich der innere Sinn ist, wird das Selbstgefühl zur Reflexion, die Reflexion zur Abstraction: allein niemals fällt das Produciren mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen, sondern es erfaßt nur das schon ohne sein Zuthun Gewordene und eine jede seiner Handlungen ist immer nur Bedingung der folgenden. Dies stete Mißlingen des Strebens, seiner selbst in dem Moment der Production selbst habhaft zu werden, ist nothwendig, wenn die Welt dem Selbstbewußtsein *als Object* offenbar werden soll. In ihm liegt der Reiz, über die jedesmalige Stufe wieder hinauszugehen. Indem nun das Subject durch die *Abstraction* vom Anschauen sich endlich in seiner reinen Selbstbestimmung erfaßt, verändert sich sein Standpunct in den dem bisherigen entgegengesetzten.

Es geht von sich mit Bewußtsein aus. Es ist nicht mehr ein Proceß, der ideell gleichsam außerhalb der Zeit vorgeht, sondern es producirt empirisch in der Zeit. Es idealisirt, indem es ein Object in sich vorerst als Gedanke und indem es sein Anschauen als Angeschauetes setzt, realisirt es. Es nimmt die Welt nicht in sich auf, sondern es bringt sie aus sich hervor oder es verhält sich praktisch. Folglich ist es nicht mehr nur einfache, vielmehr doppelte Dualität, die in jedem ihrer Puncte ideell und reell zugleich ist, denn der praktische Gedanke soll That, also Angeschautes werden, und in der objectiv gewordenen That ist ihr Gedanke gesetzt. Indem aber das Subject in freier Selbstbestimmung sich zum Object macht, tritt das Moment der Bewußtlosigkeit des Anschauens doch wieder auf. Denn die Selbstbestimmung als solche ist allerdings unbedingt und vom Bewußtsein begleitet, allein daß sie empirisch gerade so und nicht anders sich bestimmt, ist objectiv vermittelt. In dieser Bedingtheit ist mithin die Selbstbestimmung unfrei. Und doch ist, was als ihre Passivität erscheint, ihre eigene That weil sie von dem Objectiven nur dasjenige zur Bedingung für sich macht, was ihr entspricht. Und nicht nur Dinge haben diese Bedeutung, sondern eben so sehr andere Intelligenzen, in denen das Subject

sich selbst anerkennt (S. 341 — 43), weil sie, wie es selbst, von allen Beschränktheiten abstrahiren können, denn durch ihr Handeln realisiren sie sich und erzeugen Objectivität. Daß nun das Wollen eine solche Einheit des Sub- und Objectiven ausmacht, ist nach Schelling nur durch eine prästabilirte Harmonie denkbar, welche die der absoluten Intelligenz ist und welche, als solche, das wollende und handelnde Subject selbst, da es sie mit hervorbringt, niemals in seine Gewalt bekommt.

In Bezug nun auf die Individualität der Selbstbestimmung geht Schelling so weit, daß er den Grad der Freiheit selbst von ihrer unmittelbaren Nothwendigkeit abhängig macht — eine Lehre, die alle Moralität vernichten würde, weil diese vom Sollen auf das Können den Schluß zu machen hat. Ich kann frei sein, weil ich es sein soll, aber nicht, ich bin frei, weil ich es bin. Es hängt diese Verirrung mit der damaligen Vergötterung der Genialität zusammen. S. 350: „Erst durch diese Beschränkung meiner freien Thätigkeit auf ein bestimmtes Object werde ich meiner bewußt, also auch frei, mithin muß, ehe ich frei d. h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit schon eingeschränkt und gewisse Handlungen müssen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht sein. Dahin gehört z. B. das,

was man Talent oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künsten oder Wissenschaften, sondern auch Genie zu Handlungen. Es ist hart, ist aber deswegen um nichts weniger wahr, daß, so wie unzählige Menschen zu den höchsten Functionen des Geistes ursprünglich untüchtig sind, eben so unzählige nie im Stande sein werden, mit der Freiheit und Erhebung des Geistes, selbst über das Gesetz, zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann. Dies eben, daß freie Handlungen sogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, ist es, was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder Mißgunst der Natur, bald das Verhängniß des Schicksals anzuklagen oder zu erheben."

In Bezug aber auf die Identität des Sub- und Objectiven, welche das Handeln voraussetzt, sagt Schelling zwar, daß sie als That der Intelligenz selbst gedacht werden müsse, so wie er auch die Existenz anderer Intelligenzen als nothwendig postulirt, damit das einzelne Subject zum Bewußtsein seines Wollens, zum Bewußtsein der als Object producirten Freiheit komme, allein er will ausdrücklich keinen Theismus zur Erklärung jener Identität angenommen wissen. Demnach sollte man fast der ganzen vorhin angegebenen Deduction zu-

folge, das Eingeständniß der moralischen Weltordnung erwarten. Allein diese verwirft Schelling, weil sie nur so lange existire, als alle Einzelnen sie wollen. Wirklich ist seine Theorie der Geschichte eine höhere, als die Fichte'sche. Innerhalb der systematischen Entwicklung beschreibt er die absolute Synthesis der Geschichte in einer wichtigen Stelle S. 433 folgendermaaßen: „Wenn nun jenes Höhere nichts anders ist, als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem Objectiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subject noch Object, auch nicht beides zugleich, sondern nur die absolute Identität sein, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplicität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven oder Anschauen-

den, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven. — Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes absolut=Identische, das schon im ersten Act des Bewußtseins sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es ist das absolut Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch nie Object des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens sein kann. — Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objectiven und Subjectiven im freien Handeln nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht.“ So wichtig muß Schelling damals dieser Begriff gewesen sein, daß er in der Vorrede S. XIV. ausdrücklich warnt, sich jenes absolut Identische als ein substantielles oder persönliches Wesen vorzustellen, weil dies „um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstractum zu setzen, welche Mei-

nung man dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständniß aufbürden konnte."

Die besondere Ausführung, welche Schelling dem Begriff des Handelns gegeben hat, verfolgt den Dualismus des Bewußtlosen und Bewußten vom Individuum an bis zur Weltgeschichte hin. Im Einzelnen ist das Objective, was ihn zum Handeln bestimmt, ohne selbst Bewußtsein zu sein, die Causalität der Natur, der Naturtrieb als der Zwang seiner Organisation, der überhaupt als Schmerz genommen werden kann. Ihm ist das Subjective entgegengesetzt, welches alle gegebene Beschränkung von sich abthun und als reine Intelligenz das Sittengesetz, wie es für alle Intelligenzen ist, zur Nothwendigkeit seines Wollens machen muß. Allein die Wirklichkeit des Willens ist dadurch bedingt, daß das Ich zwei gleich mögliche Handlungen vor sich zu haben und sich für die eine oder die andere (oder für keine von beiden) zu entscheiden vermag. Dieser Act, durch den allein das Subject gewiß wird, daß es weder durch die Causalität der Natur, noch durch das Sittengesetz gezwungen werden kann, ist die Willkür. — Das Seinsollen des Gesetzes muß übrigens von dem Seinsollen des in jedem Moment des Handelns sich ändernden Ideals unterschieden werden, welches

nichts anderes ist, als das Schema, wie etwas sein soll.

Es ist mithin offenbar, daß der Einzelne das Sittengesetz verletzen könne und die weitere Aufgabe ist daher, einen Mechanismus unter den Intelligenzen hervorzubringen, der mit der unerbittlichen Nothwendigkeit der Natur eine solche Verletzung, sobald sie geschehen, wieder vernichte. Diese zweite Natur ist die Rechtsverfassung. Die anfängliche Errichtung solcher Verfassungen wird immer ein halb unbewußtes Werk der Gewaltthätigkeit sein, um nur unter den Conflicten der verschiedenen Willen irgend eine Ordnung zu stiften. Die höhere Organisation der Verfassung muß sich, wie alle Organisation der Natur, auf drei von einander unabhängigen Kräften gründen. Es ist aber sehr schwer, daß der vollkommene Staat sich realisire, weil die executive Gewalt, um seine Selbstständigkeit zu sichern, die Entwicklung der legislativen Gewalt retardiren wird u. s. w. Wir brauchen hier nicht auf das Nähere uns einzulassen, weil Schelling hier nur mit kurzen Zügen die Hauptmomente der Kant'schen Theorie des Staats wiederholt, die einen Bund der Staaten und einen Völkerareopag als Garantie für die Existenz der Rechtsverfassung fordert.

Der einzelne Mensch, wie der einzelne Staat,

kann nur in einem in's Unendliche gehenden Progreß die Freiheit realisiren. Dieser Progreß als der der Gattung gedacht ist die Geschichte, denn ein bloßes Aggregat von Handlungen ist so wenig Geschichte, als ein Verlauf bloßer Naturprocesse ohne Progressivität. In ihr vereinigt sich, was sonst getrennt ist, die selbstbewußte Absicht der Willkür des Einzelnen und die unbewußte Gesetzmäßigkeit des Ganzen. Das Problem der Geschichte besteht eigentlich darin, zu zeigen, wie das Wollen des Einzelnen durch den Zusammenhang der Totalität zu einer ganz andern Bedeutung verkehrt wird, als er für sich hineingelegt hatte. Jede Handlung ist objectiv ein Product alles bis dahin Geschehenen; die ganze Vergangenheit als ihre Bedingung ist in ihr als Resultat gesetzt. Subjectiv aber, nach vorwärts, ist sie ein Product des freien Willens. Daß nun bei einer solchen Stellung des Ob- und Subjectiven nicht mehr Widersprüche, als in der That geschieht, sich erzeugen, ist nur aus einer absoluten Synthesis erklärbar, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind. S. 430: „Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für sich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünfti-

ges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszusetzen genöthigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne und selbst wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum Voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollen." Wird deshalb, meint Schelling S. 435, nur das objective Moment in der Geschichte, die unbewußte Zweckmäßigkeit, festgehalten, so entsteht der Fatalismus; wird das subjective Moment, die selbstbewußte Willkür der Entschließung, fixirt, so entsteht der Atheismus, und nur die Anerkenntniß der Einheit beider Bestimmungen ist Religion und faßt die Geschichte als das System der Vorsehung.

Man hat daher für den Maaßstab der Progressivität der Geschichte nur die Reflexion auf die immer größere Ausbildung der Rechtsverfassung, denn der Zustand der Moralität so wie der

der Künste und Wissenschaften kann für die Gattung kein Kriterium sein und verträgt sich mit dem größten öffentlichen Unrecht, obwohl S. 422 die absolute Verwirklichung der wahren Rechtsverfassung nur ein ewiger Glaubensartikel der wirkenden und handelnden Menschen bleiben wird. Schelling hält für den Begriff der Geschichte die Nothwendigkeit fest, daß ihr Proceß Progreß, eine Succession von Handlungen, sein muß, denn ohne eine solche würde der Begriff der Geschichte gar nicht mehr statuirt werden können. Die Freiheit würde alsdann nicht mehr erscheinen, sondern sein, d. h. der Gegensatz des Objectiven und Subjectiven müßte nicht blos in beständigem Werden entstehen und vergehen, vielmehr an und für sich aufgehoben sein. So lange aber Geschichte existirt, so lange producirt sich auch die Identität des Bewußten und Bewußtlosen. Der Mensch aber ist, weil die Identität in den Gegensatz sich auseinanderschlägt, nicht blos passiver Spieler, sondern Mitdichter des Weltdrama's. Diesen Gedanken spricht Schelling sehr schön so aus S. 436: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist,

der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke — disjecti membra poetae — die einzelnen Schauspieler sind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht, unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besondern Rolle, die wir spielen." — S. 438: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also kann man in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend."

Dieser Begriff der Geschichte als einer nie ganz geschehenen Offenbarung des Absoluten zeigt uns schon den Keim der Theorie des theogonischen Processes, den Schelling in späteren

Jahren annahm. Gegen den Fatalismus des abstracten Theismus hatte er damit eben so Recht, als gegen die Apotheose des Zufalls im Atheismus. Der objective Zusammenhang des Geschehens scheint Gott eben so auszuschließen, als die Freiheit des einzelnen Subjects. Aber Gott ist eben keine dieser Einseitigkeiten, sondern ihre absolute Synthesis, ihre ewige Identität, der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden. Schelling wollte nun aus diesen Begriffen die Gliederung der Geschichte ableiten und meinte, der Gegensatz, der in ihr sich entwickle, sei der von Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen die Natur als Uebergang von dem Einen zum Andern in der Mitte stehe. Wir wollen uns zunächst die so wichtig gewordenen Worte Schelling's selbst vorführen. S. 439:

„Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht

hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist."

Bleiben wir einen Augenblick hierbei stehen. Schelling bestimmt den Charakter der Periode sogleich negativ; er spricht von Zerstören, von Untergang, sagt aber nicht, wie das Herrlichste zur Existenz kommen konnte. Wenn „der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt" genannt wird, so muß man fragen, welche Völker, welche Culturen Schelling dazu rechnet, denn die Chinesen und Inder, welche doch sowohl zur alten Welt, als zu ihrem Glanz und zu ihren Wundern gehörten, sind nicht untergegangen. Von einem Sturz großer Reiche, „von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben" wissen wir auch nichts; aus den Ruinen aber schließen wir auf die Größe solcher Reiche eigentlich nur bei den Aegyptiern, denn die flüchtigen Eroberungen nomadischer Völker haben nie Denkmale hinterlassen; an die Ruinen der Amerikanischen Völker, an die Trümmer von Palenque und Tehuetlapallan, die meilenweit den Boden bedecken und uns in der That die Aufgabe stellen, aus ihnen auf den Sturz großer Reiche zu schließen, konnte Schelling damals noch nicht denken. So ist denn auch der „Untergang der edelsten Menschheit", in dieser ersten Periode unbegreiflich, denn als die des Anfanges kann sie nicht

schon den Superlativ enthalten. Was wir von dieser Menschheit der alten Meder, Perser, Inder, Aegyptier, Phönizier u. s. w. in der That wissen, ist nicht so beschaffen, daß wir die „Wiederkehr" ihrer Geschichte uns zum „Wunsch" machen könnten, d. h. Schelling hat hier sich in das Dämmrige verloren; er hat statt bestimmter Begriffe sich die Fiction eines vollendeten Anfangs untergeschoben, mit dessen gerühmter Herrlichkeit der Untergang durch eine „völlig blinde Macht" seltsam genug contrastirt. Wir werden weiterhin sehen, wie diese Fiction zu einer Verderbniß der wahren Geschichtsauffassung ausartete.

Dem Schicksal setzt nun Schelling die Natur entgegen. In der zweiten Periode soll, was in der ersten als blinde Macht erschien, „wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt" erscheinen, das „allmälig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen Römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verband, und was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos und

selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des Römischen Reichs weder eine tragische noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war."

Diese ganze Contrastirung der Natur gegen das Schicksal ist falsch. Dem Schicksal als der bewußtlosen Nothwendigkeit ist die Natur als Organ immanent, aber der Gegensatz desselben ist eben deshalb, weil der Begriff der Natur mit seinem Begriff zusammenfällt, die Prädestination der Geschicke durch ein absolutes, selbstbewußtes Subject, wie dies auch factisch so erscheint, daß dem natürlichen Fatalismus der ethnischen Völker der spirituelle Prädestinationsfatalismus der monotheistischen gegenübersteht. Die Römische Republik war es aber gar nicht, welche mit der Willkür der Eroberung und Unterjochung eine wechselseitige Berührung der Culturen zuerst bewirkte, sondern die ersten Eroberer im welthistorischen Sinn waren die Perser und die erste Vermittelung der Culturen des Occidents

und Orients unternahm Alexander, der auch darin groß war, ein Bewußtsein über diese Verschmelzung zu haben und dasselbe den Diadochen zu vererben. Wie nun Begebenheiten, welche schließlich den universellen Staat zum Resultat haben sollen, bloße „Naturerfolge" genannt werden können, ist unbegreiflich; hätte Schelling aber unter diesem Wort den Zwang des Causalnexus verstanden, so würde ein solcher Mechanismus doch aller Geschichte, auch der ersten und letzten Periode, angehören. Es ist daher auch völlig grundlos, wenn der Untergang des Römischen Reichs lediglich als nach Naturgesetzen erfolgt angesehen wird, denn im allgemeinen Sinne kann der Untergang eines jeden Staates und Volkes als ein „an die Natur entrichteter Tribut" betrachtet werden, insofern ein Volk ein Individuum ist und im Verlauf seiner Geschichte einen Culminationspunct erreichen kann, mit dessen Ueberschreiten es in sich zerfällt. Allein der Untergang Roms war in der That tragisch und zwar durch die Moralität. Man darf nur den Tacitus lesen, um sich zu überzeugen, wie in dem Verlust des öffentlichen politischen Lebens, in dem Verschwinden der alten Sitte und Pietät, in dem Haß des genußsüchtigen Lasters gegen die Tugend gerade die Moralität die einzige dem Geist noch übrige Form war, sich für sich eine Haltung zu

schaffen, welche durch den Zustand der öffentlichen Thatsachen gar nicht bedingt war. Allein eben eine solche Haltung brachte die Gefahr des Todes und dies war tragisch. Wenn eine Arria dem Pätus den Dolch zum unschmerzlichen Tode reichte, so ist dies eine Tragödie, welcher die Komödie der Unsittlichkeit gegenübersteht, die, sich selbst zu tödten, nicht den Muth hatte, wie ein Nero, eine Messalina beim Herannahen ihrer Verfolger von ihrer Umgebung den Tod erbettelten. Die Arria ermordete sich, weil sie die Schuld der Tugend trug — nicht, wie eine Lucretia, die mit ihrem Tode, nachdem sie geschändet worden, zur Rache spornte. Ja, man kann mit Fug sagen, der Stoicismus war die tragische Philosophie dieser Zeit, in welcher nicht die Natur, sondern die vollkommenste Willkür, also das der Natur Entgegengesetzteste, herrschte.

„Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. — Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wann diese Periode sein wird, dann wird

auch Gott sein." Die Vorsehung ist aber nicht die Einheit von Schicksal und Natur, sondern von Schicksal und Prädestination, von Nothwendigkeit und Freiheit, vom Zorn des Verhängnisses und der Gnade der Erlösung, von Müssen und Wollen, von Werden und Wissen oder welche andere Ausdrücke man noch für die in ihrem Begriff aufgehobenen Gegensätze statuiren will. Soll aber diese Einheit nicht ein leeres Wort bleiben, soll die feierliche Erhabenheit einer Ankündigung des Seins Gottes nicht Langeweile erregen, so bedarf es einer näheren Bestimmung, die Schelling nicht gibt. Während er aber dieser höchsten Periode nur erst prophetisch entgegenschauet, ist sie längst mit dem Christenthum in die Welt getreten. Die Menschheit weiß jetzt, was der Zweck Gottes ist und weiß zugleich diesen Zweck als ihren eigenen. Dieser Zweck ist die vernünftige Freiheit des Geistes in allen möglichen Formen. Mithin ist offenbar, was auf früheren Stufen ein Mysterium war. Christus wußte seine Geschichte eben sowohl als eine objectiv vermittelte Nothwendigkeit, wie als ein subjectives Werk seiner Freiheit. Kein ihm unbegreifliches Fatum besiegte ihn, aber eben so wenig hielt er seine Geschichte für die bloße Reproduction einer göttlichen Vorherbestimmung, sondern erinnerte, daß er sein Leben lasse von

ihm selber, wie der Vater ihm gegeben habe, es zu haben in ihm selber. Seit diesem Augenblick ist die Periode der Vorsehung zur Macht über die fatalistischen Formen der Geschichtsauffassung geworden.

Schelling hätte nun von dem System der praktischen Philosophie sogleich zur Entwicklung der ästhetischen Production übergehen können, wenn er den Begriff der Teleologie schon am Schluß der theoretischen Selbstanschauung im Uebergang zur praktischen abgehandelt hätte. Allein obwohl er hier bereits den Begriff der Organisation auseinandersetzte, so begnügte er sich doch dafür mit der Kategorie der Wechselwirkung. Und eben so sprach er in der praktischen Philosophie zwar unwillkürlich einigemal von der Zweckmäßigkeit, begnügte sich aber sonst mit dem Ausdruck Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Er dachte sich die Sache nämlich so. In der Geschichte existirt die Identität des Objectiven und Subjectiven auf objective d. h. bewußtlose Weise. Sehr schön sagte Schelling, daß jedes Menschenleben in seiner Geschichte ein Beweis vom Dasein Gottes sei, allein nur an sich sollte dies der Fall sein, denn käme es zur Periode der Vorsehung, würde Gott sein, so würde ja nach Schelling die Geschichte sich aufheben. Er fragte also, wie gelangt das Selbstbewußtsein dazu, sich als objectiv existirend anzuschauen?

Antwort: durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, denn in ihm liegt das Identische der Idealität und Realität. Da nun Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft den Unterschied der natürlichen und ästhetischen Zweckmäßigkeit schon ausführlich entwickelt hatte, so war dies vielleicht der Grund, weshalb Schelling sich hier mit einer kurzen Deduction zufriedenstellte. Die Natur ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein; folglich muß diejenige Thätigkeit die höchste sein, in welcher die Identität des Bewußten mit dem Bewußtlosen im Ich mit dem Bewußtsein dieser Identität gesetzt ist. In dieser Thätigkeit ist mithin nicht blos das Product, vielmehr auch die Production zweckmäßig, ohne doch das Unbewußte und Absichtslose auszuschließen. Schelling machte hier über Fichte, der den Begriff des Aesthetischen erst indirect auf die Kunst, direct noch auf den Gegensatz von Lust und Unlust bezog, einen entschiedenen Fortschritt.

Nämlich die künstlerische Production geht von dem Widerspruch des Triebes aus, der auf ursprüngliche, auf unmittelbare Weise das Wesen des Subjects als Genialität bestimmt. Wenn Schelling oben, wie wir sahen, Genie selbst zur Tugend forderte, so will er es hier S. 458 ausdrücklich auf die Kunstproduction als Bedingung derselben eingeschränkt wis-

sen. Das Bewußtlose im Künstler ist die productive Macht in ihm, die seiner eigenen Reflexion als etwas Höheres erscheint, das ihn mit seinen Gaben überrascht und beglückt. Er hat keine Gewalt darüber, sondern muß sich ihm unterwerfen (pati deum, Inspiration u. s. f.) und empfindet daher über die Gunst, das Schöne hervorbringen zu können, selber Rührung. Das schmerzliche Gefühl des Widerspruchs, das den Künstler zur Arbeit treibt, lös't sich durch das Schaffen des Products in beseligende Heiterkeit auf.

Diese Tiefe der absichtslosen Unendlichkeit, welche im Kunstproduct sich offenbart, ist die eigentliche Poesie, das Erfinderische. Allein zur Poesie muß die Kunst, d. h. die Uebung, der Fleiß der technischen Ausbildung als die gleich sehr nothwendige Virtuosität der Formseite hinzutreten und Schelling erklärt S. 462 mit Recht, daß eher der Mangel an Erfindung als der Mangel an aller mechanischen Bildung für das Kunstwerk entbehrt werden könne.

So weit ist die Deduction vortrefflich. Schelling vereinigte, was Kant in der Kritik der Urtheilskraft und Schiller in seinen Abhandlungen über die Kunst, denen die der Schlegel sich anschlossen, gesagt hatten und nur auf einem Mißverstande beruht es, wenn Schiller in einem Brief an Göthe 1801 vom 27.

März (s. auch Schwab's Leben Schillers S. 678 ff.) sich in der Weise auslässt, als ob der Transcendentalidealismus die Abhängigkeit des künstlerischen Producirens von dem Bewußtlosen im Künstler nicht genugsam erkannt hätte. Wenn Schiller sagt: „Das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt, macht den poetischen Künstler aus," so ist das wirklich ganz genau Schelling's Meinung. Aber Schelling verirrte sich in anderer Weise. Er fand in der Kunst die Realität der Harmonie, die für die Geschichte und Natur eine bloße Voraussetzung sein soll. Sie ist S. 460: „die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte."

Diese Vergötterung der Kunst trieb ihn dazu S. 473, das Dichtungsvermögen, die Einbildungskraft und die idealische Welt der Kunst als die höchste Potenz der productiven Anschauung zu setzen. Die Werke der Kunst sind durch die Schönheit für Alle, die der Wissenschaft nur für wenige. Wo die Kunst bereits ist, will die Wissenschaft erst hin. Das künstlerische Genie ist unzweifelhaft, in der Wissenschaft aber kann auch Vieles durch Fleiß gewonnen werden. So soll denn die Kunst S. 475 Organ und Document der

Philosophie sein, die Natur aber für den Künstler dieselbe Bedeutung, wie für den Philosophen haben, nur der unvollkommene Widerschein einer Welt zu sein, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt." „Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der, wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur, wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten."

Höchst merkwürdig muß es uns, die wir nun auch die letzten Werke Schelling's übersehen, erscheinen, wenn er am Schluß seiner ganzen Abhandlung auf die Mythologie als diejenige Production des Geistes verfiel, welche zwischen der Poesie und Wissenschaft das Mittelglied ausmachen solle. Denn die Poesie habe die Wissenschaften hervorgebracht und in sie als den allgemeinen Ocean müßten sie wieder zurückströmen. Er habe auch schon, versichert er S. 477, seit mehren Jahren eine Abhandlung über Mythologie fertig, welche jenen Gedanken weiter ausführen und nächstens erscheinen solle. „Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung

des einzelnen Dichters, sondern eines neuen nur Einen Dichters gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist."

Dies Wie zu bestimmen, wäre aber gerade die Aufgabe gewesen. Schelling konnte zu diesem Paradoxon nur durch das Ignoriren der Religion gelangen, deren Verhältniß zur Kunst einerseits, zur Wissenschaft andererseits er ganz außer Acht läßt. Er konnte zu ihm nur durch das Uebersehen der Absolutheit der Form gelangen, welche der Wissenschaft so gut möglich ist, als der Kunst, obwohl diese Absolutheit nicht nach der Popularität unmittelbar ansprechender Verständlichkeit zu messen ist, wie Schelling es thut und daher der Wissenschaft die Vollendung nur als eine stets zu erstrebende zuschreibt. Endlich aber gelangte Schelling zu jenem Paradoxon nur durch den Mangel an Kritik, mit welchem er durch die Poesie als Organ für die Wissenschaft wollte leisten lassen, was dieser, in's Unendliche hin versagt, nur als Ziel vorschweben soll. Die Wissenschaft kann jedoch ihren Begriff nur realisiren, wenn sie die Eigenthümlichkeit ihrer Form auf das Strengste durchzuführen bestrebt ist. Nur

dialektisch, nicht poetisirend kann sie auf ihrem Gebiet Kunstwerke erzeugen.

Hätten wir uns nicht vorgesetzt, uns hier ganz auf Schelling zu beschränken und eine getreue Revision seines Werdeganges, ohne rechts und links zu sehen, vorzunehmen, so würden wir hier auf die romantische Schule einzugehen haben, welche nämlich in Fr. Schlegel's Gespräch über die Poesie und in dem Athenäum die verworrene Vorstellung einer neuen Mythologie aus allen Kräften nährte. Man muß sich dabei zurückrufen, wie die Klopstock'sche Schule die Nordische Mythologie und die Lavater-Zinzendorfische eine biblische der antiken als Darstellungsvehikel entgegenzustellen versucht hatten; zurückrufen, wie damals viele Protestanten ihren Cultus zu nüchtern fanden und ihn durch Erfindung einer neuen Mythologie zu beleben suchten. Der Katholicismus der Römischen Kirche hatte wenigstens eine mannigfaltige Symbolik und einen Heiligenolymp, und nun bildete man sich ein, für den Protestantismus etwas Aehnliches erzeugen zu können. Da dies unmöglich und selbst der Polytheismus des Geniencultus der neuesten Zeit ein gar zu dürftiges Surrogat gegen den Cultus des Geistes im Geiste ist, so wurden natürlich, wie die Geschichte uns gelehrt hat, nicht

Wenige aus der damaligen Periode mit ihrem Nebeln und Schwebeln zuletzt wirklich dem Katholicismus als Convertiten zugeführt.

Wie das Erscheinen des Systems des transcendentalen Idealismus gerade in die Mitte zwischen dem alten und neuen Jahrhundert fiel, so macht es auch für Schelling eine Grenzscheide in der Form seines Producirens. Das Streben nach systematischer Umfassung nicht nur, sondern auch nach Durchführung bis in das Einzelne hin fing an, von hier ab zu verschwinden und der aphoristische Erguß hervorzutreten. Die Propaganda des Systems begann. Schelling gab die:

Zeitschrift für speculative Physik, 2 Bde. 1800—1801. Jena u. Leipzig. 8.

heraus. Es ist interessant zu bemerken, daß er die Speculation auf die Physik beschränkte, weil nämlich die Speculation überhaupt in seinem Sinne durch andere damalige Journale, vorzüglich durch das Athenäum der Schlegel, vertreten ward, die Politik und Religion aber ihm damals noch seitab lagen und in der Weise, wie die Kantische Schule dieselben

betrieb, ungefähr genügten. Schelling setzte sich von vorn herein mit seiner Zeitschrift der allgemeinen Jenaischen von Schütz und Hufland redigirten Literaturzeitung entgegen, welche über seine Naturphilosophie erst eine schlechte Recension gegeben hatte und, um dies gut zu machen, noch eine schlechte folgen ließ, als ob zwei schlechte eine gute ersetzen könnten. Eine Kritik der Schelling'schen Schriften durch Steffens ward abgelehnt und Schelling ließ nun dieselbe in seinem Journal abdrucken mit einem:

Anhang, betreffend zwei naturphilosophische Recensionen und die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung. Bd. I. Heft 1. S. 50—99.

Er griff darin das Unwesen, worin Journal-Redactionen oft versinken, auf das Heftigste und Offenste an. Fichte hatte die Kühnheit solcher Angriffe eingeführt. Schelling hatte zwar nicht das Geharnischte Fichte's, der in seiner Polemik die schönsten rhetorischen Kunstwerke schuf und in geschlossenen Phalangen seinem Gegner auf den Leib rückte; er sprudelte mehr seinen Zorn, seine Empörung aus, bald dies bald jenes aufgreifend, allein, hiervon abgesehen, war er hinreißend in der treffenden Gewalt des Wortes, in der Fülle richtiger Einsicht. Jener Anhang dürfte noch jetzt zur Beherzigung mit größtem

Nutzen von solchen Redactionen gelesen werden, welche sich nicht entschließen können, ein Blatt, nachdem das Siechthum des Todes darin eingeschlichen, im rechten Augenblick sterben zu lassen, einen Tact, den Schelling immer gehabt hat. Er bekämpfte die quietistische Maxime der Redactionen, sich nicht in Streitigkeiten einzulassen, denn der Streit ist nothwendig und nichts anderes, als die Erscheinung des Fortschritts und des Interesse's daran. Daß derselbe würdig geführt werde, versteht sich von selbst. Er bekämpfte die Tendenz der schlechten Parteilosigkeit, die von der wahrhaften Unparteilichkeit d. h. von der durch objective Gründe bestimmten Gewißheit der Wahrheit unendlich verschieden ist. Er wollte nichts wissen von dem Schutz der Mittelmäßigkeit, welche sich durch das Vehikel journalistischen Ausposaunens das elende Dasein fristet; nichts wissen von dem Aberglauben an die Auctorität, vornämlich der Redactoren selbst. Er geißelte den Mordversuch, den Redactionen auf bedeutende, ihnen aber unangenehme Productionen durch ein Ignoriren derselben machen, geißelte die Versunkenheit literarischer Coterieen in Anekdotenjagd und Klätscherei; zeigte die Lächerlichkeit der beliebten Entschuldigung von Unterlassungsfünden durch Mangel an Platz und wollte in wissenschaft-

lichen Dingen das träge Wort nicht wieder hören, daß man das Urtheil der Zeit überlassen müsse. S. 76: „Was ist denn die Zeit ohne uns und euch, die wir uns in ihr bewegen? Freilich, wird es die Zeit thun, aber nicht die Zeit selbst, sondern Menschen in ihr, die nicht denken oder denken werden, wie ihr denkt." — Vor Allem aber, und mit größtem Recht, griff er das Unwesen der Anonymität an. Wie würde sich das Publicum verwundern, erführe es, von welch gemeinen, feilen, unwissenden, namenlosen Scriblern die Kritiken oft herrühren! Die Redaction hatte ihm die Versicherung gegeben, die eine der schlechten Recensionen über ihn rühre von einem Manne her, der Meisterwerke in der Mathematik geschaffen! Wie Schade, ihn nicht zu kennen! S. 58: „Dieser colossalische Mathematiker mag nur, wie der Elephant des Königs Pyrrhus, seinen Rüssel plötzlich hinter dem Vorhang der Anonymität hervor über mich ausstrecken, ohne zu erwarten, daß ich mehr als Fabricius davor erschrecken werde."

Dies Unwesen der Anonymität ist glücklicherweise, mit trauriger Ausnahme des politischen Gebiets, bei uns im Abnehmen begriffen. Die Berliner wie die Halle'schen Jahrbücher haben die Pflicht der Nennung des Namens zur Regel gemacht, während sie damals die Ausnahme bildete.

Schelling war im Innersten von dem siegesstolzen Vorgefühl durchdrungen, an seine Arbeiten eine Revolution in der Wissenschaft, eine Palingenesie derselben geknüpft zu sehen. Dies Vorgefühl schmetterte aus seinen polemischen Trompetenklängen heraus. Das neue Jahrhundert brauste durch seine Adern und die Kantianer, welche die Weisheit ihres Meisters gemach in Thorheit verkehrt hatten, erschienen ihm nur werth, in den Staub getreten zu werden, als wohin sie gehörten. Nachdem er den Ekel überwunden, in diese „Grundsuppe der Gemeinheit" hinuntergestiegen zu sein, war sein Gefühl, aus solchem Abgrund der Plattheit und Schlechtigkeit zurückkehrend, nicht unähnlich dem, womit man bei Dante die Verse liest:

E poi uscimmo, a riveder le stelle.

Die wissenschaftliche Arbeit, mit welcher Schelling in seinem Journal auftrat, war eine:

Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorieen der Physik. I. 1. S. 100 — 136; I. 2. S. 3 — 87.

Dieser Aufsatz enthält eine Wiederholung der Auseinandersetzung, welche Schelling im System des

transscendentalen Idealismus von dem Zusammenhang der verschiedenen Raum-Dimensionen mit den verschiedenen Momenten des physikalischen Processes gegeben hatte. Er wiederholte, daß er unter Construction nicht blos eine logische, sondern synthetische Darstellung oder eine solche verstehe, welche reale Kräfte im Auge habe, wie er es früher bezeichnete, welche die Thätigkeit der Natur darstelle. Daß Schelling von dem logischen Formalismus, der die Wahrheit von der Gewißheit, den Inhalt von der Form trennt, nichts wissen wollte, war nun schon ganz gut, daß er aber glaubte, die Construction als solche habe Beweiskraft, war ein Irrthum, denn die Construction beruhete freilich auf derjenigen Form des disjunctiven Urtheils, welche den Gegensatz des Besonderen in der Identität des Allgemeinen aufhebt, das weder positiv noch negativ, vielmehr positiv und negativ oder, wie Schelling es ausdrückte, deren Indifferenz ist. Allein die Bestimmungen selbst, von denen ausgegangen ward und die sich als unerläßliche Bedingungen ergaben, wenn etwas erklärt werden sollte, diese Bestimmungen blieben eben Voraussetzungen, welche nicht an und für sich, nur durch ihren Erfolg sich rechtfertigten. Schelling argumentirte ganz richtig, daß eine Kraft, ohne durch eine andere Kraft gehemmt zu sein, in

das Gestaltlose nach allen Richtungen sich ausbreiten würde, und daß man eben daher der Continuität einer ursprünglichen positiven Kraft die Einschränkung einer negativen, jedoch in ihrem Negiren stets aufgehobenen, aus ihrem Verendlichen stets in die Unendlichkeit wieder zurückgeführten Kraft entgegensetzen müsse, allein die Begriffe der Kraft, des Seins, der Continuität, der Passivität und Activität, der Position und Negation, der Endlichkeit und Unendlichkeit, des Processes und Progresses u. s. w., alle diese Begriffe selbst entwickelte er nur beiläufig, nur als transcendentalen Schematismus, und doch hing von ihnen Alles ab. Dieser Mangel an Kritik der dialektischen Kategorieen wurde in seiner Schule gerade umgekehrt so bemerklich, wie in der Hegelschen zuweilen die Fertigkeit derselben. Schellingianer glaubten bewiesen zu haben, wenn sie vom Construiren sprachen und nach These, Antithese und Synthese schematisirten; und Hegelianer glaubten bewiesen zu haben, wenn sie vom Manifestiren des Begriffs sprachen, und nach den Momenten des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen ebenfalls schematisirten. Im Formalismus hat keine Schule der andern einen Vorwurf zu machen; jede hat ihn gleich weit getrieben, und auch von der ächten Methode ist ein Zerrbild möglich.

Die einzige Aufgabe der Naturphilosophie, meinte Schelling, sei, die Materie zu construiren. Er that dies hier, wie früherhin, aus einem dynamischen Dualismus, nur daß er bei der negativen Kraft den Begriff derselben als einer in die Ferne wirkenden noch mehr hervorhob, weil die actio in distans die augenscheinlichste Widerlegung der nur mechanischen Causalität in der endlichen Form des Druckes und Stoßes ist, wie er in der Vorrede zur Weltseele gesagt hatte: „eine Kraft ist da, wo sie wirkt. Die Materie potenzirt nun nach ihm die Längenrichtung zum Magnetismus, die Flächenrichtung zur Elektricität, die Richtung in die Tiefe zum chemischen Proceß und wie die Dimensionen Bestimmungen doch nur des Einen Raumes ausmachen, so auch sind alle diese Kräfte nur verschiedene, in einander übergehende Aeußerungen Einer Kraft, bei welchem an sich ganz richtigen Gedanken Schelling sich durch die damals beliebte, von Baader angeregte Triangularisirung des Wissens verleiten ließ, den Magnetismus, was noch ganz unschuldig war, als Verticallinie, die Elektricität als Winkel, den Chemismus als Triangel (Heft 2. S. 79) darzustellen; — eine Spielerei, mit der auch Hegel noch zu kämpfen hatte, wie z. B. die eine der Eintheilungen der Geschichte der Philosophie zeigt. In der eigentlich fach-

lichen Bestimmung finden wir bei Schelling keinen Fortschritt. Die Gewißheit ist erhöhet und spricht sich gegen die Empiriker mit prophetischem Stolz aus; auch fehlt es nicht an weithinleuchtenden, überraschenden Blicken, allein sie sind selten und springen schnell von dem Gegenstande ab; man hofft, eine Untersuchung werde beginnen — aber sie wird schon wieder verlassen. So berührt er Heft 2. S. 53 auf Veranlassung des Turmalins den Thermomagnetismus, dessen bestimmte Entdeckung Seebeck's Ruhm ist, allein er geht rasch mit Aeußerungen darüber hinweg, wie: „Die Kraft eines Magnets scheint bereits nur mit den gewöhnlichen Graden der Temperatur sich zu vertragen.“ So urgirt er S. 38, daß das Licht innerhalb des Materiellen das Ideelle sei. Es sei Materie, ohne doch wirklich Materie zu sein: „Nach dieser Ansicht klärt es sich auf, wie in einem und demselben Puncte des Raums die Strahlen unzähliger Sterne zu sein scheinen können, ohne daß sie sich ausschlössen, ja wie selbst unter gegebenen Bedingungen das Undurchdringliche für das Licht penetrabel ist; denn das Construiren des Construirens wird wohl durch nichts ausgeschlossen. Ein durchsichtiger Körper ist in jedem Puncte und in jeder Richtung durchsichtig. Wenn also das Licht eine Materie ist, so muß dieser Körper in jedem Punct porös,

d. h. er muß nichts wie Porus, also gar kein Körper sein. Dieser Widerspruch ist sehr handgreiflich, aber warum ist er denn noch von keinem Newtonianer aufgelöst, und warum fährt man, da dies so ist, fort, die Newtonische Meinung beständig zu wiederholen, als blos darum, weil sie einmal angenommen ist." Aber die Untersuchung selbst wird nicht geführt. Das Licht wird sogleich wieder nur optisch als ein Reproduciren des Producirens genommen; darin wird der Anfang dessen gesehen, was auf einer höheren Stufe als Denken zum Ausbruch kommt und sodann wird wieder der chemische Proceß, weil Schelling einmal den Verbrennungsproceß als dessen vollendetste Form ansah, von der Lichtkraft als der durchdringenden abhängig gemacht, obwohl dies natürlich, wie S. 41 zeigt, nicht ohne Gène, namentlich des electrischen Funkens wegen, abgeht. Schelling versichert, daß man in den Ausstrahlungen desselben, nach den Beschreibungen, „der genauesten experimentirenden Physiker" nichts als die Beschreibung der positiven und negativen Fläche zu erkennen vermöge.

Uebrigens hatte Schelling das ächt speculative Bewußtsein, daß man sich die Succession der Momente, welche die Natur in ihren Processen durchlaufe, nicht wirklich als in der Zeit ge-

schehend vorstellen müsse, sondern (2, S. 4) „sie seien nur dynamisch, oder, wenn man dies deutlicher findet, metaphysisch in ihr gegründet.“ In der Natur selbst sei alles Eins und ungetrennt und mit der dritten Dimension des Products seien zugleich auch die beiden ersten gesetzt d. h. die Stufenfolge ist die des Begriffs der Idee, was schon die Neuplatoniker einschärften. Schelling, wegen des Construirens, drückt dies noch etwas subjectiv so aus, daß das Auseinanderlegen der einzelnen Momente des Mechanismus der Natur „zum Behuf der Speculation“ gemacht werde.

Am Schlusse des Aufsatzes warf Schelling Rückblicke auf sein ganzes System. Es muß dabei auffallen, daß er der Kunst gänzlich vergißt, von der er doch gesagt hatte, daß in ihr zu Einer Flamme vereinigt brenne, was sonst im Leben und Handeln sich ewig flieht und daß sie Jedem offenbare, was die Wissenschaft ihrer Natur nach nur wenigen gewähren kann. Hier möchte er, weil nur der Physiker hinter die Täuschung des Bewußtseins kommt, allen Menschen zurufen: „Kommet her zur Physik und erkennet das Wahre!“ — „Wenn die Menschen

erst lernen werden, rein theoretisch, blos objectiv, ohne alle Einmischung von Subjectivem, zu denken, so werden sie dies verstehen lernen," nämlich, daß der Idealismus selbst wieder durch die eigene Intention der Natur etwas Erklärbares wird. S. 86: „Alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur." — „Nach unserer Weise zu reden können wir also sagen: alle Qualitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur — die Natur selbst eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz." Was er nun hier zuerst ausgesprochen, zu begründen, dazu habe er die Vorbereitungen lange gemacht und dazu sein System des transscendentalen Idealismus gegeben. Letztes Wort: „Sobald ich hoffen kann, daß der Inhalt jenes Werks in die allgemeine Gedankenmasse gedrungen und aufgenommen sei, werde ich mit dem, was ich darauf gründen will, den Anfang machen."

Das Selbstgefühl, welches aus diesem Schluß hervorstrahlt, ergoß sich in den Miscellen des zweiten Hefts S. 122 — 156 auf mannigfaltige Weise. Schelling beschwerte sich, daß man sich die Zumuthungen und Hypothesen der Atomistiker, die Taschenspielerei ihrer Systeme, gefallen lasse, aber von der

Speculation nichts wissen wolle; er erinnerte, daß ohne rechte Theorie auch rechte Erfahrung unmöglich sei; er wünschte, daß die Ueberhäufung der Wissenschaft mit ziellos gemachten Experimenten und die ungerechte Vernachlässigung so vieler früherhin gemachter herrlicher Experimente ein Ende nehmen möge; er machte einzelne Bemerkungen über Sauerstoff, Magnetismus, Galvanismus, erklärte „mit wahrem Vergnügen," daß Reinhold, den er so hoch gehalten, die Tramontane verloren habe, und eine bloße Nullität sei u. s. w. In dem Ton dieser Miscellen kommt die Ironie der romantischen Schule recht zum Vorschein. Schelling ließ sich selbst auf die Poesie derselben ein. Steffens hatte ihm eine Dänische Schauersage erzählt, die er später auch in seinen Mährchen und Sagen nach ihrer ursprünglichen Gestalt drucken ließ, wie ein Prediger von fremden plötzlich gelandeten Menschen gezwungen wird, Nachts in seiner einsam am Meeresstrand gelegenen Kirche eine Trauung zu vollziehen, die schöne Braut aber gleich darauf ermordet, der Prediger in seine Wohnung zurückgeführt wird und Tags darauf Alles ihm als unheimliche Phantasmagorie erscheint. Schelling behandelte diese Geschichte, unter dem Titel die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland, in dem feierlichen Wellen-

schlage der Terzinen, der damals durch Dante's aufkommendes Studium und die Schlegel'schen Nachahmungen sich einschmeichelte. Aber auch in der von Göthe angeregten altdeutschen Manier ließ er sich vernehmen und gab in den Miscellen S. 152—155 eine Schilderung seines Systems, die so beginnt:

„Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grausen,
Da ich sie kenn von Innen und Außen.
Ist gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräuet mir noch dir,
Muß sich unter Gesetze schmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Riesengeist darinnen,
Ist aber versteinert mit allen Sinnen"
u. s. w.

Der Mensch fürchtet sich vor der Natur ohne Noth,

„Weiß nicht daß er es selber ist,
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut sich mit Gespenstern plagen,
Könnt also zu sich selber sagen:
Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt,
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte"
u. s. w.

Schelling versprach eine Fortsetzung, gab sie aber nicht, doch ist es wichtig, daß er selbst mit

solcher Leichtigkeit im Verse sich bewegt, weil die Phantasie auch in seiner Speculation sich oft statt des Denkens geltend gemacht hat. Der Dichterzug scheint ihn nie verlassen zu haben. Als nach Beendigung seiner Antrittsrede zu Berlin im Herbst 1841 der Beifall der Hörer ihm zurauschte, sagte er, daß er seine Freunde mit einer Dichtung überraschen werde, worin er sich dem Sokrates darin vergleiche, wie sich derselbe einen schon Gestorbenen genannt habe, andeutend, daß er schon durch den Tod als den Befreier von allem Eitlen hindurchgegangen.

Im ersten Heft des zweiten Bandes der Zeitschrift (1801) ließ Schelling eine Abhandlung Eschenmayer's abdrucken: Spontaneität = Weltseele oder über das höchste Princip der Naturphilosophie, worin derselbe nicht undeutlich zu verstehen gab, daß er die Ideen, mit denen Schelling die Naturphilosophie ausstattete, schon vor ihm sogar §. 33 seiner oben angeführten Dissertation, auch gehabt habe und außerdem mehre Einwendungen gegen besondere Bestimmungen Schelling's machte z. B. über dessen Hypothese der einfachen Actionen, über dessen Mißverständniß

der Anwendung der Mathematik in der Physik u. s. w., übrigens mit der größten Hochachtung vor Schelling, mit der höchsten Bewunderung seines Verdienstes. Hierzu ließ nun Schelling S. 111—146 einen Anhang drucken, betreffend:

> den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen.

Er suchte darin Eschenmayer zu zeigen, daß sein, Schelling's, Idealismus nicht blos subjectiv, sondern objectiv sei, und daß daher die Wissenschaftslehre nur eine Seite seines ganzen Systems ausmache. Er zeigte Eschenmayer, daß, wenn er dies begriffen, von ihm nicht solche Fragen aufgeworfen werden könnten, wie z. B.

> Hier ist ein Baum, den Jemand vor funfzig Jahren für die Nachkommenschaft gepflanzt hat, wie geht es nun zu, daß ich ihn eben jetzt, wie er ist durch productive Anschauung hervorbringe?

oder:

> Wie glücklich ist der Idealist, daß er die göttlichen Werke des Plato, Sophokles und aller andern großen Geister als die seinigen betrachten kann?

wozu Schelling die boshaft witzige Anmerkung machte, daß der Frager bei dieser Frage nur nicht vergessen

müsse, wie sehr dies Glück durch andere, z. B. seine Werke gemäßigt werde. Er erklärte S. 116, daß der Idealismus der Natur ihm der ursprüngliche, der des Ichs nur der abgeleitete sei, weshalb er das Problem der Naturphilosophie, S. 120, so ausdrücken könne, wie er gethan, aus dem Objectiven das Subjective entstehen zu lassen. Indem Schelling sich bemühete, die Identität des Realen und Idealen in der Erscheinung:

1) als Realismus (Object, Natur)

2) als Idealismus (Subject, Geist)

3) als Idealrealismus (System der Kunst)

so darzustellen, daß die Trennung der Factoren, des Objects und Subjects, nur als eine relative gedacht und deshalb weder der Natur die Idealität, noch dem Selbstbewußtsein die Realität abgesprochen würde, bediente er sich auch hier S. 121 des Ausdrucks, daß das reine Subject = Object, von dem er ausgehe, das zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz 0 sei. Er hatte nämlich in dem Aufsatz über den dynamischen Proceß §. 7 folgende Bestimmung gegeben: „Wenn die Speculation über jene absolute Vereinigung entgegengesetzter Thätigkeiten, die wir im Begriff der Natur denken, hinaufsteigt, so haben wir kein anderes Object mehr, als das absolut = Identische, was für die Anschauung durch die bloße Null, oder den

absoluten Mangel an Realität bezeichnet ist. Wir werden in der Folge hören, wie die Natur in allen ihren Erscheinungen das Bestreben, in diese Null zurückzukehren, zeigt, obgleich es ihr nie gelingt, die absolute Identität zu erreichen, indem Alles, was sie erreichen kann, nur relative Identität ist. Wie nun aber aus dieser Unendlichkeit, welche für die Erscheinung = Zero ist, etwas Endliches, d. h. Reelles, habe hervorgehen können, ist blos dadurch zu begreifen, daß wir jenes Zero in seine Factoren (1 — 1) sich trennen lassen, und daß wir diese Trennung als eine unendliche annehmen." Dies zu wissen ist, wichtig, weil wir sogleich sehen werden, wie schnell Schelling von dieser negativen Bestimmung der absoluten Identität loszukommen suchte. Er wurde sich übrigens in der Polemik gegen die ihn betreffende Polemik recht bewußt, wie der Hauptumstand der schiefen Auffassung der Naturphilosophie darin lag, daß in der Production der Anschauung des Objects der Anschauende von seinem Anschauen zu abstrahiren vergaß und mithin das reine Object nicht erreichen konnte.

Gegen die Bedenklichkeiten Eschenmayer's, ob die Erfahrung wohl schon weit genug sei, ein System der Natur möglich zu machen, wandte er ganz richtig ein, daß nur eben die Naturphilo=

sophie beurtheilen lasse, wie weit man in der Erfahrung gekommen, und daß er begierig wäre, zu wissen, wie lange diese Noth noch dauern solle und woran man künftig erkennen werde, daß die Zeit dieser Wissenschaft gekommen. Von einer Wissenschaft, die durch sich selbst bestehe, könne man überhaupt nie sagen, es sei noch nicht Zeit, sie zu erfinden, denn eine solche zu erfinden, sei es immer Zeit. Eben so richtig ist die Vertheidigung Schelling's gegen Eschenmayers nur quantitative Bestimmung der qualitativen Differenzen, z. B. der specifischen Unterschiede der Materie als bloßer Gradunterschiede der Dichtigkeit; allein wir dürfen nicht vergessen, daß Schelling selbst im zweiten Buch seiner Ideen in der dort aufgestellten Theorie des chemischen Processes der Kategorie der Quantität ein zu großes Uebergewicht gegeben und, mit unstreitiger Rücksicht auf Eschenmayers Dissertation, als Princip (Ideen, 2te Ausg. S. 454) der Chemie aufgestellt hatte: „Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen, gradualen Verhältniß ihrer Grundkräfte." Jetzt sieht Schelling ganz deutlich das Ungenügende einer solchen Theorie ein und tadelt Eschenmayer S. 132: „daß er in dem Verhältniß der ursprünglichen Kräfte zu einander eine blos quantitative durch das relative Mehr oder Weniger der einen oder der andern Kraft

bestimmbare Verschiedenheit für möglich gehalten hat" und sagt dagegen S. 133: „Ich versuche die qualitativen Bestimmungen der Materie aus einem andern Verhältniß der beiden Kräfte zu einander zu construiren, als demjenigen, durch welches die specifische Schwere determinirt wird." Nichtsdestoweniger versicherte Schelling bald nachher im Abriß seines totalen Systems II. 2, S. 42, daß die Schwerkraft den Grund ihres eigenen Seins enthalte, daß sie die absolute Identität genannt werden könne, daß sie — mittelbar — der Grund aller Realität und nicht nur des Seins, sondern auch der Fortdauer aller Dinge sei u. s. w.

Sehr wichtig ist noch die Art und Weise, wie Schelling sich gegen Eschenmayer über das Construiren aussprach. Die Erfahrung soll für die Construction nicht der terminus a quo, wohl aber der terminus ad quem sein. Wenn die Erfahrung und Vernunft nicht auf das Vollkommenste übereinstimmen, so wird eben nicht die gesetzgebende, vielmehr eine empirische Vernunft construirt haben. Die Construction muß freilich sich selbst vollziehen, ob sie aber richtig vollzogen sei, kann nur der Erfolg zeigen. Es kommt also auf die Richtigkeit der Methode an und bei dieser wieder darauf, daß sie nicht unrichtig oder unvollständig angewendet werde. Der

Empiriker ist immer selbst der construirende, der Naturphilosoph aber läßt die Natur sich selbst construiren. Diese Begriffe sind im Allgemeinen vollkommen wahr. Schelling versichert daher S. 136: „Die construirende (Philosophie) kann nicht irren, und der Naturphilosoph bedarf nur einer sichern Methode, um sie nicht durch seine Einmischung irre zu machen; eine solche Methode ist möglich und soll nächstens ausführlich bekannt gemacht werden."

Im zweiten und letzten Heft des zweiten Bandes S. 1 — 127 gab nun Schelling die:

Darstellung seines Systems der Philosophie.

Auf sie hat er sich noch selbst in Berlin als authentische Urkunde berufen. Er klagt in der Vorerinnerung, daß er früher, als er selbst wollte, durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft zu dieser Veröffentlichung getrieben werde; daß man den Philosophen, wie auch Fichte erfahren, so wenig Zeit lasse, sich zu entwickeln; daß das zudringliche Volk, welches keine Ahnung der Speculation habe, mit dem blindesten Selbstvertrauen überall sogleich mit- oder

widersprechen wolle, wie ein Reinhold, der eine philosophische Imbecillität, ein schwacher Kopf, ein schlechter Gesell gescholten wird. Er sieht, wie er mit diesem System sich zu den Philosophen voriger und jetziger Zeit und empirischen Physikern ein Verhältniß gibt. Unter Philosophen will er einzig diejenigen verstanden wissen, „welche Grundsätze und Methoden haben, welche nicht blos Anderer Gedanken wiederholen oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauen.“ Von den Empirikern aber prophezeiet er: „Sie werden dem bei weitem größeren Theil nach eine Zeitlang noch gegen den Stachel zu lecken suchen; hernach die Ausdrücke, auch wohl die Constructionen der Naturphilosophie allmälig als probable Erklärungen aufnehmen oder unter der Form von Experimenten an den Tag bringen; endlich sogar die gesammte dynamische Physik, als eine nicht unebne Hypothese, in ihren Lehrbüchern verewigen.“ Welche Prophezeiung denn in der That eingetroffen ist.

Der Zweck Schelling's mit dieser Darstellung war also, die beiden Seiten seines Systems, den Realismus und den Idealismus in ihrem Zusammenhange, nicht einseitig für sich, wie bis dahin geschehen, zu entwickeln, und damit den Mißverständnissen, die sich zu häufen begannen, ein Ende zu

setzen. Er machte also mit diesem Unternehmen einen entschiedenen, höchst wichtigen Fortschritt, in dessen Natur es jedoch lag, nur durch seine Vollständigkeit, durch seine in sich geschlossene Abrundung den außerdem nothwendigen und eigends beabsichtigten Effect durchsetzen zu können. Statt dessen aber gelangte Schelling in der Exposition nur bis zum allgemeinen Begriff des Organischen und entschuldigte das Fragmentarische mit einer kurzen Nachschrift, in welcher er höchst unphilosophisch sogar das Gefühl seiner Leser in Anspruch nahm. Diese denkwürdigen Worte lauten S. 126 also:

„Hier müssen wir aber für diesmal unsere Darstellung unterbrechen. Zeit und Umstände erlaubten nicht, sie in einem folgenden Heft sogleich fortzusetzen; noch weniger verstattete der Reichthum des Gegenstandes und die Nothwendigkeit, einzelne Puncte ausführlicher zu behandeln, als wir selbst wünschten, sie in einer noch concentrirteren Form zu geben. — Dadurch entsteht nun freilich der Nachtheil, daß die, welche dieses System kennen lernen und beurtheilen wollen, die Acten nicht auf Einmal vollständig in die Hand bekommen, dies wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl sagt, daß sie den Sinn des Ganzen schon aus diesem Bruchstück begriffen haben (was nicht unmöglich ist) nur ein Bestimmungs-

grund sein, sich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dies nicht sagt, und ich glaube, daß dies bei der größeren Anzahl meiner Leser der Fall sein wird, werden, indem sie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darstellung zuvoreilen, mir nur desto vorbereiteter folgen, wenn ich sie von einer Stufe der organischen Natur zur anderen bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben, von da zur Construction der absoluten Indifferenz oder bis zu derjenigen Potenz führen werde, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt ist; wenn ich sie hierauf von diesem Punct aus zur Construction der ideellen Reihe einlade und eben so wieder, durch die drei, in Ansehung des ideellen Factors positive Potenzen, wie jetzt durch die drei in Ansehung derselben negative, zur Construction des absoluten Schwerpuncts führe, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen."

Betrachten wir nun diese Darstellung zunächst der Form nach, so sollten wir darin nach dem, was Schelling gegen Eschenmayer über die Methode sagte, die er als die irrthumlose bekannt machen wollte, eine neue Gestalt der Construction erwarten. Statt dessen finden wir die wohlbekannte synthetische mit ihren Erklärungen, Sätzen, Beweisen, vor Allem aber mit

ihren Zusätzen und Anmerkungen, den Hauptverräthern der in ihr unausgetilgten Zufälligkeit. Schelling hat sichtbar — und er gesteht es selbst — der Ethik des Spinoza ein Seitenstück, dem vollendetsten Realismus, wie er den Spinozismus nannte, den vollendetsten Idealismus gegenüberstellen wollen. Wäre es nur mit derselben Umsicht und Genauigkeit, nicht mit dieser brüsquen, schlüdrigen Bequemlichkeit geschehen! Die Paragraphen laufen athemlos hinter einander weg und citiren sich zwar eben so fleißig, als dies bei Spinoza geschieht, allein ohne deshalb einen engeren Zusammenhang zu haben. Der Vortrag hätte aber bei §. 50 einen markirten Haltpunct haben müssen. Schelling capricirt sich auf die Continuität und eilt weiter. Nämlich bis hieher geht die Darstellung dessen, was man die Metaphysik und Logik des Schelling'schen Systems nennen könnte, die Exposition des Begriffs der absoluten Identität in abstracto; von da ab hingegen beginnt die Darstellung der Natur.

Nun sollte man, nach dem früherhin Mitgetheilten, erwarten, daß Schelling die absolute Identität als solche an die Spitze stellen werde oder auch die absolute Indifferenz oder Null. Der Sache nach geschieht dies auch. Es wird die Identität als A = A für den höchsten denkbaren

Begriff erklärt. Die Identität ist zugleich Totalität, denn außer ihr, welche sowohl Subject als Object ist, kann ja nichts sein. Sie ist ferner ganz unmittelbar das Sein, wie nicht weniger als die Form desselben ursprüngliches Selbsterkennen. Das Endliche, Einzelne, das Ding ist nur für sich außerhalb der Totalität, an sich ist die Identität ihm als sein Wesen immanent, denn die Identität ist nicht blos Ursache des Universums, vielmehr das Universum selbst, das mit ihr gleich ewig ist, da der Unterschied der Potenzen nicht als ein zeitlicher gedacht werden kann und das Werden nicht in die Identität als absolute, vielmehr in sie nur als relative fällt. Die Relativität liegt in dem Gegensatz des Subjects und Objects, wornach die Identität als erscheinende entweder die objectiv-subjective oder die subjectiv-objective ist. Folglich ist die Differenz der Identität eine blos quantitative, aber auch die Indifferenz. Das Wesen aber, wodurch die Identität Grund von Realität d. h. also von Endlichkeit wird, ist die Kraft, die alte Schelling'sche Lieblingskategorie, die ihm denn auch sogleich die Materie als die erste relative Totalität, als das primum existens, entgegenschüttet.

Dies ist der Gang, den Schelling nimmt. Man ersieht daraus, daß die Identität hier wirk-

lich Ein und Alles ist und daß man demnach nicht Unrecht hatte, das System Identitätssystem zu benennen. Allein statt von der Identität spricht Schelling unerwartet von der Vernunft! Wie er dazu kommt, weiß man nicht; er selbst weiß es auch nicht. Man sieht wohl, daß er dem Spinoza in seiner Systematik nachahmt. Die Substanz ist Alles und außer ihr ist nichts, wie die Identität Alles ist. Die Substanz ist sich selbst gleich, wie die Identität. Sie ist in ihrem Begriff zugleich dessen Existenz, in ihrem Existiren ihr Begriff und bedarf nicht erst eines Anderen, um begriffen zu werden. So ist die absolute Identität als Inhalt sich selbst im Selbsterkennen die Form. Die Substanz erscheint dem endlichen Verstande in der Form der Ausdehnung oder des Denkens, ein Unterschied, der in ihr selbst nicht existirt, weil sie immer und überall sowohl das eine als das andere ist. So hat die Identität für die Reflexion die Attribute des Objects und Subjects, während sie selbst die Negation dieser Differenz ist, was zu erkennen eben das Werk der Speculation ausmacht. Das Einzelne ist für die Substanz nur scheinbar selbstständig, denn Alles wird durch die Substanz bestimmt und ist im Grunde sie selbst — gerade wie die Identität. Wenn also Schelling immer nur von der Identität und deren Diffe-

renz handelt, gar nicht aber von der Vernunft, so sollte man vermuthen, daß er diesen Namen gewählt habe, um seinem System — worin er S. 38 sogar die Spinozischen drei genera cognitionis nachweis't, wie unbeholfen und oberflächlich es auch geschehe — den Namen des Spinozismus zu ersparen, denn zu klar ist es, daß er statt Vernunft eben so gut Idee oder Substanz in folgender Erklärung, mit welcher das System anfängt, setzen konnte:

„Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird."

Daß die Vernunft absolut ist, versteht sich von selbst. Auch Kant hieß sie das Vermögen des Unbedingten, der Ideen. Die relative Vernunft ist der Verstand. Wie sie aber dazu kommt, als Indifferenz des Sub- und Objectiven gedacht zu werden — das bedürfte denn doch der Ableitung. Statt dessen sagt Schelling: „Diesen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, ist hier nicht der Ort, da es blos darum zu thun ist, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit diesem Worte verbinden werde." Warum soll hier nicht der Ort dazu sein? Gerade hier oder nirgends ist er. Anderwärts scheint ihn Schelling, soviel uns bekannt ist, auch nicht gefunden zu haben. Nun wird freilich noch von der Vernunft gesagt, daß außer ihr

nichts ist, daß in ihr Alles ist, daß sie schlechthin Eine und sich selbst gleich ist. Aber so wie auf der dritten Seite diese Sichselbstgleichheit versichert ist, heißt es auch sofort S. 4, §. 4:

„Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und da außer der Vernunft nichts ist (§. 2) für alles Sein (insofern es in der Vernunft begriffen ist), ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Sein durch A = A ausgedrückt wird. — Der Beweis folgt aus §. 3 und den vorangehenden unmittelbar.“ Von S. 6 §. 9: „Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität“ wird nun die Vernunft in Ruhestand versetzt und braucht sich nicht weiter zu bemühen, weshalb es schwer einzusehen, warum sie überhaupt herbeigezogen worden. — Daß Schelling die Vernunft so hoch stellte, war an und für sich nicht zu tadeln; sein Instinct war auch hier ächt speculativ. Auch die Bestimmung des Begriffs der Vernunft, daß dieselbe sowohl das Wesen des Subjects als des Objects sei, war vollkommen wahr. Die Einheit der Vernunft, die Gleichheit derselben mit sich, der Unterschied derselben von sich als Subject und Object — auch dies war untadlich, allein durch alle diese Wahrheiten wird die Wahrheit selbst, der Begriff der reinen Vernunft an sich, nicht vermittelt und dies ist schlechthin

unphilosophisch, denn daß Vernunft in der Welt ist, das ist im Allgemeinen eine Jedermannswahrheit. Gerade die Wortbestimmung war hier wichtig, da andere Begriffe existiren, welche mit dem der Vernunft rivalisiren z. B. Geist. Schelling sagt: wenn ich eben sowohl abstrahire:

1) vom Subject als

2) vom Object, so bleibt mir

3) nur das Abstrahiren selbst als die bestimmungslose Bestimmtheit zurück. Ganz richtig und daher nannte er sie auch totale Indifferenz, Null. Daß diese aber die absolute Vernunft sei, folgt nicht. Vernunft ist allerdings zunächst nur ein Wort und Schelling kann sagen, daß es auf die Bestimmtheit des Sinnes ankomme, welcher mit einem Wort verbunden werde. Allein da bei ihm die absolute Identität das eigentlich Wesenhafte ist, so fragt man eben, wie dieselbe dazu komme, Vernunft und nicht etwa, wie schon vorhin bemerkt worden, Idee oder Geist genannt zu werden.

Ueberſieht man nun die Schelling'sche Metaphysik, so leuchtet ein, daß dieselbe ganz und gar von dem Denkgesetz der Identität abhängt, $A = A$, nur mit der speculativen Fassung, die Gleichheit nicht als bloße Einerleiheit, sondern als in sich unterschiedene, als Gleichheit mit sich zu nehmen. Allein

bei der Flüchtigkeit, mit welcher Schelling über die logischen Bestimmungen fortgeht, weiß er sich für die Darstellung des dialektischen Momentes nicht anders zu helfen, als durch ein Hinschielen auf concrete Existenzen, ein Verfahren, welches die Darstellung der reinen Vernunft unfehlbar verderben muß, denn das Logische als solches muß auch logisch beschrieben werden und ist in sich mächtig genug, sich selbst zu gestalten. Es ist als die absolutabstracte Form selbst erst für alles Andere die Bedingung der Form und kann daher im Concreten zwar als ein Moment der Existenz desselben angeschauet oder durch das Concrete als ein Beispiel dem aus dem Concreten zum Abstrahiren sich erst erhebenden Bewußtsein verständlicher gemacht werden, allein innerhalb seines eigenen Elements bedarf es solcher symbolischen Projectionen nicht. Schelling aber wirft sich auf das Schema der Linie d. h. auf den Magnetismus und sagt zu §. 46:

„Die Form des Seins der absoluten Identität kann allgemein unter dem Bild einer Linie gedacht werden,

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$
$$\overline{\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad}$$
$$A = A$$

worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber

nach entgegengesetzten Richtungen (nämlich Subjectivität und Objectivität) mit überwiegendem A oder B gesetzt ist." Nur durch diese Linie gelingt es nun Schelling, nothwendige abstracte Bestimmungen zu entwickeln, namentlich die relative Identität, Duplicität und Totalität, allein die Form, in welcher dies geschieht, kann begreiflich nur eine barbarische sein, z. B. wenn der Gedanke, daß das Absolute die negative Einheit sowohl des Ganzen als der Theile ist, so ausgedrückt wird, §. 49:

„Die construirte Linie kann an sich betrachtet den Grund keiner einzelnen Potenz enthalten." —

Was nun den zweiten Theil der Darstellung, die Naturphilosophie, betrifft, so ist davon wenig Erfreuliches zu sagen. Wir haben schon bemerken müssen, daß die empirische Akribie, deren Schelling in den Ideen und in der Weltseele sich befleißigt hatte, jetzt immer mehr zurückzutreten begann. Statt ihrer wurde die unkritische Keckheit der Combination, die intuitive Phantastik, immer größer. Bemühen wir uns, aus den vagen Reflexionen, in welchen die Schelling'sche Dynamik hier von Neuem vorgetragen wird, das herauszufinden, was als ein Fortschritt anzusehen ist, so kommt dies vorzüglich S. 92 auf Kielmeyer's Entdeckung zurück, daß die Thätigkeit innerhalb der galvanischen Kette gleich sei der Differenz der Verwandtschaftsgrade beider

Körper zum Sauerstoff und auf Steffens Idee, eine der magnetischen Polarität entsprechende Cohäsionsreihe der unorganischen Körper aufzustellen und den Kohlenstoff und Stickstoff als die getrennte Darstellung der Pole des Magneten anzusehen. Die „glücklichen Gedanken" des Herrn Steffens werden überall belobt S. 51, 65, 66, 123 ff. Freilich heißt es auch einmal S. 52: „Die vollständige Construction der Cohäsionsreihe aber wird erst durch folgende Gesetze möglich gemacht." Gewiß ist nun die Schnelligkeit, mit welcher Schelling alles in der Wissenschaft neu Auftauchende damals assimilirte, an sich eine treffliche Eigenschaft. Wäre er nur nicht gar zu hastig und sanguinisch im Ausbeuten des Neuen gewesen; hätte er nur nicht schon im Anfang immer am Ende sein; hätte er nur nicht in solchem Grade nicht nur Erwartungen erregen, sondern Versprechungen machen und sie nicht erfüllen wollen. Da wir denn einmal durch Schelling selbst genöthigt worden sind, die Acten des Processes zu revidiren, so können wir als Curiositäten wohl solche von Schelling angekündigte, allein nicht gelieferte Arbeiten nebenbei bemerken. Er erklärt sich §. 106 gegen Herschel's Versuche, die wärmende Kraft der Sonnenstrahlen zu beweisen und ein Wärmespectrum herauszubringen und sagt S. 79, daß es

für den gegenwärtigen Zweck genug sei, zu versichern, „daß auch durch die neueren Versuche Herschel's der Lehrsatz von der Identität des Lichts auf keine Weise gefährdet und eher etwas ganz Anderes bewiesen werde, als die Zusammengesetztheit desselben. Den umständlichen Beweis dieser Behauptung wird ein eigener Aufsatz des folgenden Hefts führen." Uebrigens erklärte sich Schelling jetzt, nachdem er früherhin (Weltseele S. 33) noch anderer Meinung gewesen, mit der größten Entschiedenheit für die Göthe'sche Optik. S. 60: „Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newtonischen Spectrum — ja wohl Spectrum — eines zusammengesetzten Lichts durch denselben Genius befreiet haben, dem wir so viel Anderes verdanken." Am klarsten enthält der Zusatz zu §. 106 S. 80 diese Theorie: „Das Licht ist dem Wesen nach farblos, oder durch die Farbe ist das Licht gar nicht seinem Wesen nach bestimmt. Denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nicht einmal das Licht, sondern nur das Bild oder der Gegenstand."

Von der Materie ging Schelling zur Schwerkraft, von dieser zur specifischen Schwere und damit zur Differenz der Cohäsion über, so daß nun die ursprüngliche Bildung des materiellen Universums §. 95 als ein Cohäsionsproceß gedacht werden sollte.

S. 65 verspricht Schelling künftig den Beweis in specie zu liefern und sagt: „Auf gleiche Weise, wie die Erde, zeigt auch das Planetensystem nach der einen Seite, dem Südpol, relative Cohäsionsverminderung, nach der entgegengesetzten, dem nördlichen, relative Cohäsionserhöhung. Die gesammte physische Astronomie hat von dem aufgestellten Grundsatz auszugehen. Die Ursache der Excentricität der Bahnen, die Verhältnisse der Dichtigkeit zu den Massen und Excentricitäten, die Ursache und das Gesetz der Inclination der Weltkörper, der Achsendrehung, aller meteorologischen und allgemeinen Naturveränderungen, z. B. der Abweichung der Magnetnadel, die Gesetze, nach welchen die Monde gebildet und an den Hauptplaneten geheftet sind, u. s. w., alle diese Gegenstände finden ihre gemeinschaftliche Aufklärung in dem Gedanken, die Bildung des Planetensystems als einen allgemeinen Cohäsionsproceß vorzustellen." Es ward gefolgert, daß der Reihe der himmlischen Körper die der irdischen entspreche; gefolgert, daß alle Berührung der Körper eine relative Verminderung und Erhöhung der Cohäsion hervorbringen müsse, weil jeder Körper an sich als ein Magnet betrachtet werden könne, in welchem §. 73 die relativ größere Cohärenz auf der negativen, die relativ geringere auf der negativen Seite sei; gefolgert, daß im

materiellen Universum, das an sich als Eine Masse, als der Totalmagnet anzusehen, der empirische Magnet den Indifferenzpunct ausmache und gefolgert, daß, da nach §. 76 in der Anmerkung das Eisen für den empirischen Magneten erklärt wird, alle Körper potentialiter im Eisen enthalten sind. Das Licht wurde nun zwar im Gegensatz zur Schwere für die absolute Identität selbst erklärt, aber diese sollte §. 96, „insofern sie Licht ist" nicht Kraft oder Grund von Realität, sondern nur Thätigkeit sein und nach §. 94 S. 64 die Herrschaft des Lichts, mithin auch des dynamischen Processes, auf das Reich der Cohäsion sich beschränken — ein Satz, heißt es, „welcher sich bald als wichtig zeigen wird."

Die Theorie des chemischen Processes wird mit geringen Modificationen in ihrer früheren Form wiederholt und dann zum secundum Existens, wie S. 115 das Organische genannt wird, §. 141 mit folgendem Lehnsatz übergesprungen: „Die entgegengesetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weise als Form der Existenz der absoluten Identität gesetzt wird, sind in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter." Dazu macht Schelling die naive, in der That an Charlatanismus angrenzende Anmer-

kung: „Der Leser wird es uns zu gut halten, wenn wir, um auf dem kürzesten Wege zum Ziel zu gelangen, wie bisher, Sätze, deren Beweis ein jeder durch eignes Nachdenken selbst finden kann, als bloße Lehnsätze oder auch ohne Beweis aufstellen. Es versteht sich übrigens, daß eine weitere Auseinandersetzung der obigen Behauptung in der Folge noch vorkommen wird.“ Natürlich fragt man, wer denn den Philosophen zwinge, den kürzesten Weg zu gehen, wofern derselbe den Beweis ausschließt, da nur das Beweisen, nicht das assertorische Setzen von Bestimmungen überhaupt, das philosophische Geschäft ist. Wenn man sich auf das verlassen will, was jeder durch eigenes Nachdenken finden kann, so fallen wir mit diesem unbekannten Herrn Jeder in eine völlige Unbestimmtheit. Es ist geschmacklos, jede Behauptung, auch die geringfügigste, mit einer Festung von Gründen zu umschanzen und nur philosophische Formalisten huldigen dem Ueberfluß, auch das Einfachste, Verständlichste, schon Bewiesene, immer noch von frischem beweisen zu wollen. Allein etwas ganz Anderes ist es, die wichtigsten Sätze ohne Beweis als sich von selbst verstehende einzuschmuggeln. Und das thut Schelling. Er nennt den hier in Rede stehenden Satz einen Lehnsatz! Woher, o Hermes, ist er wohl entlehnt? Aus welcher Wissenschaft?

Denn was ich entlehne, muß doch anderwärts hingehören und wird von mir nur temporär gebraucht. Ein schöner Lehnsatz, ohne welchen kein Schritt weiter gethan und welcher in keine andere Wissenschaft, als gerade nur in die gestellt werden kann, für welche er entlehnt wird! Etwas Scham über diese Oberflächlichkeit scheint Schelling denn doch beschlichen zu haben. Im Zusatz zum entlehnten Satze (oder soll Lehnsatz eigentlich ein Lehnsherr sein, der in den Zusätzen den Heerbann seiner Vasallen aufbietet?) erhellt es ihm, daß das Totalproduct der Organismus sei, weil §. 136 versichert worden, daß unmittelbar durch das Gesetztsein der dynamischen Totalität das Hinzutreten des Lichts zum Product gesetzt ist, und nun heißt es §. 142: „Die absolute Identität ist Ursache des Organismus, unmittelbar dadurch, daß sie A^2 und $A = B$ (zu Deutsch Licht und Schwerkraft) als Formen ihres Seins, d. h. unmittelbar dadurch, daß sie sich selbst unter der Form beider als existirend setzt. — Beweis ist alles Bisherige."

Da nun jeder Körper (S. 104) eine Monas ist, jeder aber, an sich Totalität, selbst nur ein Moment der totalen Totalität; da er ferner diese Identität beständig darzustellen bestrebt ist; so ist Alles in der Natur Metamorphose. Im Organismus geht die Wirksamkeit nicht auf die Erhaltung der Substanz

als Substanz, sondern der Substanz als Form der Existenz der absoluten Identität. Da nun der Organismus das Totalproduct der Natur ist, so wird §. 148 gefolgert, daß die unorganische Natur als solche nicht existirt. Sie ist an sich organisch. Was wir unorganisch nennen, ist nur das, was nicht organisch hat werden können, das Residuum der organischen Metamorphose. Das Unorganische ist es nur für den Organismus, der Potenz nach ist es selbst organisirt. Es ist die zu Thier und Pflanze gewordene Erde selbst, die wir in den Organisationen erblicken. S. 121: „Im Allgemeinen aber bedenke man, daß wir die gewöhnlichen und bisher herrschenden Vorstellungen von der Materie gar nicht einräumen, indem man aus dem Bisherigen ersehen muß, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten, und also selbst die sogenannte todte Materie nur als eine schlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Sein der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferstehen könnte.“ Es wird nun die Erde als ein organischer Magnet und an demselben das Thier als der positive, die Pflanze als der negative Pol bezeichnet, jenes auch das Eisen, dies das Wasser, nämlich

organisches, genannt und die höchste Potenzirung des positiven Pols im Gehirn, namentlich des Menschen, des negativen Pols in der Blüthe gefunden.

Wir sind hiermit an das Ende der Naturphilosophie gelangt, können aber nicht unterlassen, noch eine merkwürdige poetische Wendung hervorzuheben, weil sie für Schelling zu charakteristisch ist. Er stellt §. 149 mehre an sich ganz richtige Lehnsätze auf, daß die Weltkörper Organe des allgemeinen anschauenden Principes sind; daß jeder Weltkörper in sich Totalität, daß er Individuum ist; daß er in seinen Organismen sich ebenfalls zu anschauenden Organen individualisirt und daß der Centralkörper eines Systems alle einzelnen Körper desselben in sich als ihr relativ allgemein anschauendes Organ identisch setze. Aber nun läßt er sich S. 124 zu folgendem Satz verleiten: „Da jeder Weltkörper ein bestimmtes Individuum ist, so wird auch der Charakter eines jeden entweder mehr gegen den männlichen oder gegen den weiblichen incliniren, oder wie die Erde, welche zwischen Venus und Mars ihre Bahn vollführt, beide in einer vollkommneren Indifferenz in sich vereinigen.“ S. 66 war die Cohäsionsdifferenz für das einzige Princip der Differenz der Planetenreihe erklärt — jetzt mischt sich die Sexualität hinein und die Erde wird zu einem kosmischen Hermaphroditen

gemacht. Wie sinnig haben doch die Alten im Voraus für diese Hypothese unsere Nebenplaneten benannt! Was wird aber aus dem armen Mercur? Ist er männlich oder weiblich? Doch, Scherz bei Seite, wir haben in dickleibigen Büchern die traurigen Folgen dieser physiologischen Mythisirung des Planetensystems erlebt z. B. von Wirth. Freilich schrieb dieser sein Buch im Gefängniß, welche Entschuldigung Schelling für seine Paradoxieen anführen zu können glücklicherweise nicht so glücklich ist. —

So war Schelling vom Ich als dem Unbedingten im Wissen zur Natur als dem objectiven Subject und von diesem zu dem Gedanken der Einheit des Subjectiven und Objectiven als einer in's Unendliche sich offenbarenden in der Geschichte, als einer in sich vollendeten Offenbarung im Kunstwerk fortgeschritten. So hatte er die Einheit des Subjects mit dem Object als ein an sich zeitloses in der Zeit nur erscheinendes Werden des einen zum andern und die Stufen dieser Evolution als einen Parallelismus des Realen und Idealen gefaßt. So war er endlich dazu vorgetrieben, die Identität selbst, das reine Subject-Object, als den Grund aller Duplicität, als die im Realen und Idealen sich mit einseitigem Uebergewicht verdoppelnder Indifferenz, die aus jeder relativen Totalität in sich als totale zum Gleichgewicht mit sich zurück-

lehrt, zu untersuchen. Er nannte sie Vernunft und es ist Pflicht der Gerechtigkeit, die rastlose Umbildung, welche Schelling durchlief, als eine in der *Sache begründete* anzuerkennen. Darin liegt ihre, durch Nichts in Abrede zu stellende, große Bedeutung, wie unendlich mangelhaft das Detail und die Form oft ausgefallen, mit welchen Widersprüchen jenes, mit welchen Unbeholfenheiten und Nachlässigkeiten diese erfüllt sein mögen. Jene Schritte *mußten* gethan, der subjective Idealismus mußte durchbrochen werden. Irgend einer mußte diese That vollbringen. Und weil hier das Subject es war, welches, um das Object als Object zu erfassen, von sich abstrahiren und endlich sich mit dem Object zu der über beide, über Sub- und Objectivität hingreifenden Identität erheben mußte, so ist nicht zu verwundern, wenn jener Durchbruch in der Individualität, in welcher er sich vollzog, den Charakter einer *unmittelbaren, genialen* intellectuellen Anschauung bekam, so daß es noch wieder eines anderen bedurfte, die Kühnheit der speculativen Hypothese auch wahr zu machen. Allein auch das werden wir nach dem Bisherigen einsehen, daß Schelling in keiner Weise Ursache hat, die Hegel'sche Logik zu verachten. Er überredet sich auch wohl mehr, sie zu verachten, weil er sie, ohne es sich gestehen zu wollen, fürchtet, denn was in der Dar-

stellung §. 1—50 gegeben wird, kann man doch einmal nicht anders als Logik oder Metaphysik, als Entwicklung der reinen Vernunft nennen. Und wie sehen, wie flach ist dies Aggregat von Begriffen, welche die Alten schon so viel schärfer und zusammenhängender bestimmt hatten! Und wie drängt sich das bestimmungslose Sein an die Spitze, was Schelling dann freilich sogleich als die noch unerschlossene, mit aller Wirklichkeit erfüllte Tiefe der Möglichkeit nahm. Schelling hat den Uebergang des Hegel'schen Systems aus dem Begriff der absoluten Idee zum Begriff der Natur als der real in Raum und Zeit angeschauten Idee bitter getadelt. Und bei ihm? Finden wir einen Uebergang? Ein Bild der absoluten Identität, die construirende Linie, muß sich zur Brücke machen. Es wird urplötzlich versichert, §. 51, die erste relative Totalität sei die Materie, in welche §. 55 das subjective erkennende Princip selbst mit eingeht oder in ihr reell wird. Doch, könnte man sagen, das ist ja der Begriff nur der Materie, nicht der Natur überhaupt. Diese wird allerdings erst später, nachdem die Materie schon construirt worden und §. 59 der Möglichkeit nach ihr alle Potenzen beigelegt sind, §. 61 so definirt: „Natur nenne ich vorerst (es kommt aber keine weitere Definition vor) die absolute Identität überhaupt, inso-

fern sie unter der Form des Seins von A und B actu existirt, das objective Subject-Object.“ Nun möchte ich wissen, was diese Definition vor der Hegel'schen voraushabe, die Natur sei die an Raum und Zeit entäußerte Idee oder die Idee in ihrem Anderssein. Doch hiervon noch später.

Schelling hatte sich momentan abgewirthschaftet. Die Ungeduld, die ihn von Consequenz zu Consequenz fortgerissen, mußte eine Erschöpfung herbeiführen. Das Ueberhandnehmen der Paradoxie, der polemischen Gereiztheit, waren die Symptome des beginnenden Ideenmangels. Wie erwünscht war ihm daher, daß Hegel sich im Anfang des Jahres 1801 von Frankfurt am Main aus tiefer Verborgenheit heraus endlich zum Eintritt in die öffentliche literarische Welt nach Jena hin übersiedelte. Aber wie sehr mochte ihn auch die Vielseitigkeit und Reife der Bildung Hegel's, die Vollendung seiner Darstellung überraschen! Hegel hatte von Bern aus an Schelling einige Briefe voll von der größten Zärtlichkeit und reinsten Bewunderung gerichtet. Dann waren die Jahre vergangen, ohne daß beide sich gesehen oder auch nur ge-

schrieben hätten und Hegel hatte ungeheure Anstrengungen gemacht, hinter dem jüngeren Freunde nicht zurückzubleiben. Er hatte ein System der Logik und Metaphysik ausgearbeitet; er hatte die Geschichte der Philosophie sorgfältig studirt; er hatte die Rechtsphilosophie zu einem neuen Platonisirenden System umgewandelt; in den Naturwissenschaften bedeutende Studien gemacht, namentlich in der Mathematik, Astronomie und Mineralogie; er hatte endlich, nach vielen Krisen, eine tiefere Auffassung des Christenthums errungen. In einem anregenden Umgang mit Hölderlin, Sinclair, u. A. hatte er die neueste philosophische Literatur in allen ihren Phasen sich immer in lebendiger Gegenwart erhalten können.

Völlig gerüstet trat er daher sogleich mit einer Schrift auf:

Ueber die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems,

indem er die von Reinhold und Bardili noch immer beim Publicum unterhaltene Meinung berichtigte, als wenn der Schelling'sche Idealismus nur ein, im Fichte'schen Sinne, subjectiver sei. Wie sehr hätte er sich späterhin einen Freund wünschen können, der ihm den gleichen Dienst geleistet und die Differenz des Hegel'schen Systems vom Schelling'schen dem Publicum zeitig auseinandergesetzt hätte. Inwiefern Schel-

ling selbst durch jene Schrift Hegel's über sich klar ward, wie Michelet an verschiedenen Orten versichert, kann freilich nicht thatsächlich beurkundet werden. Es liegt auch nichts daran; eben so wenig daran, daß und ob und was Schelling aus vertraulichen Unterredungen mit Hegel in sich aufgenommen. Dergleichen Dingen nachzuspüren, fällt schon in die Kleinkrämerei; wenn zwei mit einander umgehen, so empfängt jeder vom andern; und sogar wenn der eine blos eine weiblich nachbildende Seele hätte, aber ein geschickter Hörer wäre, so würde er schon dadurch, daß er dem Andern zum Reden, zur Darstellung Gelegenheit gibt, productiv auf ihn einwirken. Hier, in unserem Falle, ist gar nicht zu zweifeln, daß nicht auch Hegel, obwohl er Schelling's Entwicklung aus dessen Schriften kannte, auch mündlich positive Anregung durch Schelling's Umgang empfangen habe und es ist überflüssig, Schelling mit solchen Vermuthungen verkleinern zu wollen. Hat er doch genug gethan, sich selbst ostensibel genug zu depontenziren, und liegt doch die Einwirkung, die Hegel factisch auf ihn hatte, klar genug in seinen Schriften von hier ab vor.

Schelling vereinigte sich mit Hegel zur Herausgabe eines:

Kritischen Journals der Philosophie,

das jedoch ebenfalls nur kurze Zeit, kaum zwei Jahre hindurch, bestand. Allein er nahm nur wenig Theil daran. Unzweifelhaft von ihm rühren darin nur zwei Aufsätze her. Der erste Bd. I. Heft 1. 1802. S. 1—90 handelt:

Ueber das neueste Identitätssystem und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus. Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund.

Dies Gespräch kann uns, da unter dem Freunde kein Anderer, als Hegel, zu verstehen ist, ein klares Abbild von der Art und Weise geben, wie Schelling und Hegel in philosophischer Beziehung mit einander verkehrten. Das Selbstgefühl beider spricht sich stark genug aus, bei Hegel mehr mit einer criminalrichterlichen Dignität in Ansehung der Delinquenten Reinhold und Bardili, denen man den hochnothpeinlichen Proceß der Hinrichtung macht, bei Schelling mehr mit einem Hinüberschwanken der Gravität in Laune, ja in Spaß. Uebrigens ist dieser Dialog der einzig *ächte Dialog*, den unsere philosophische Literatur *außer Lessing's Unterredungen von Ernst und Falk* und *Fichte's patriotischen Gesprächen* aufzuweisen hat. Weder Mendelssohn noch Schelling noch der Graf von Kalkreuth, noch Solger und Andere haben in ihren Platonisirenden Dialogen diese

Lebendigkeit, Natürlichkeit erreicht. Jenes Gespräch hat den Hauch der Wirklichkeit und hätte, bei einiger Ausbildung, ein vollkommenes Kunstwerk werden können, wie die Platonischen Dialoge es sind.

Reinhold hatte die absolute Identität nur als eine synthetische gefaßt, als ob das Absolute zugleich Subject und Object sei. Nun könnte dies Zugleich den richtigen Sinn einschließen, nämlich negativ des Weder-Noch, positiv des Sowohl-Als auch, wie bei dem Aristoteles das ἅμα so gebraucht wird, allein Reinhold nahm die Identität nur als eine Neutralität der Factoren der Entgegensetzung und entwarf in Gemeinschaft mit Bardili eine Art Contrafactur des Schelling'schen Systems, worin er nach seiner Meinung die Fehler desselben vermeiden und doch, lernbegierig und fortschrittseifrig, wie er war, die guten Seiten desselben benutzen wollte. Mit Bardili aber hatte es folgende Bewandtniß. Er war ein Vetter Schelling's und der Meinung, eigentlich das System, wodurch dieser sich einen Namen machte, erfunden zu haben. Er schrieb über diesen Punct (Reinhold's Leben, Jena 1825, S. 325) von Stuttgard a. 23. December 1803 an Reinhold: „Sie kennen meine Briefe über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt. Sie enthalten das Letzte, was ich durchmachen mußte, um ohne Sprung und in meiner

behaglichen, nichts übereilenden Manier zu einer Logik aufzusteigen. Dies Büchelchen nun schickte ich auch dem Herrn Schelling nach Jena zu, weil er mir vorher die Ehre angethan hatte, mich über meine Ansichten der Physik und insbesondere der Materie vom Licht schriftlich zu befragen. Eben dies Büchelchen aber, liebster Reinhold, enthält das Wesen der ganzen jetzigen Schelling'schen Philosophie in nuce. Belieben Sie z. B. S. 83 zu vergleichen, so haben Sie da schon den Indifferenzpunct Schelling's als das Höchste in der Untersuchung; das Objective und das Subjective, sage ich hier mit klaren Worten, müsse zuletzt, den Speculanten, noch zusammenfallen. Die ganze Tendenz der Schrift aber, dieses ächten Kindes meiner damaligen Laune, geht darauf hinaus, die reine Philosophie auf die Aesthetik und Alles in Allem zuletzt auf das Gefühl — von Schelling „Anschauung" betitelt — zurückzubringen u. s. w." Diese Worte beweisen allein schon zur Genüge, wie wenig Bardili Schelling verstanden hatte, dem es wahrlich um etwas Größeres zu thun war, als den Menschen, wie Bardili sich von sich ausdrückte, zu einem „beseelten Stück Weltall" zu machen.

Nach demjenigen, was Schelling in der Note zur Vorerinnerung der Darstellung seines Systems und Hegel im Anhang seiner Differenz des Fichte=

Schelling'schen Systems über Reinhold, letzterer auch über Bardili, schon gesagt hatten, kommt in speculativer Hinsicht eigentlich nichts Neues in dem Gespräch vor. Es liefert dagegen den Beweis, wie Fr. Schlegel's göttliche Grobheit hier auf dem Felde der philosophischen Polemik das Maximum erreichte. Was auch späterhin bei uns Derartiges vorgekommen, es ist nur ein Schatten der ironisch wegwerfenden Manier, mit welcher Reinhold und Bardili hier als Dummköpfe, Schwachköpfe, Narren tractirt werden.

Der zweite Aufsatz, welchen Schelling lieferte, 1803, Bd. II., Heft 3, S. 35—50 war:

Ueber Dante in philosophischer Beziehung.

Zu diesem gab die damalige romantische Schule den Anstoß, wie wir oben schon gesehen haben, daß Schelling selbst in Terzinen dichtete. Auch nannte er sich als Poet pseudonym Bonaventura. Schelling zeigte in der Auffassung Dante's viel Geschmack und Großartigkeit des Sinnes. Er hatte ganz Recht, zu behaupten, daß die göttliche Komödie keiner bestimmten Gattung angehöre, daß sie episch, lyrisch und dramatisch, daß sie historisch, didaktisch und allegorisch zugleich, daß sie ein Werk sei, welches in seiner Construction als Inferno, Purgatorio und Paradiso nicht blos von einem beschränkten kirchlichen, sondern von

einem universellen, vorbildlichen Standpunct genommen werden müsse. Er hatte endlich Recht, *Bouterwecks* Ansicht dieses erhabenen Poems als einer poetischen Reisebeschreibung im Notizenblatt des Journals zu spotten. Allein seine Grille, *Philosophie und Poesie zu verschmelzen*, verführte ihn neben diesen vortrefflichen Expositionen zu den trübsten Aeußerungen über die *Mythologie*, welche Dante aus der Wissenschaft sich geschaffen habe und wonach er als der Erste für die moderne Poesie *vorbildlich* geworden; verführte ihn, der falschen, neuerdings wieder bei uns aufgewärmten Theorie zu huldigen, das Ziel der Poesie (S. 37) in *das große Epos* zu setzen, das „bis jetzt nur rhapsodisch und in einzelnen Erscheinungen verkündet, dann als beschlossene Totalität hervortreten werde." — Der philosophischtheologische Werth Dante's wurde von unverständigen Nachbetern Schelling's übertrieben und bis in die neuesten Zeiten hin hat sich diese Richtung erhalten, die nicht ohne Gefahr für den Protestantismus ist. Dante wendet sich mit weltrichterlicher Majestät gegen schlechte Päbste, gegen die Verderbtheit des Klerus — allein er ist deswegen noch *nicht Protestant*. Er bleibt strenger Katholik. Er legt den kirchenfürstlichen Aposteln sein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab. Er läßt, zur Anschauung der Trinität gelangend,

die Maria nicht fehlen, wie auch Cornelius, in den Fresken der Villa Massimi die Hauptmomente des Dante'schen Paradiso malend, die Dreieinigkeit im Römischen Sinne ganz richtig als Viereinigkeit dargestellt hat. Selbst daß er den Virgilius eine Zeitlang zum Führer hat, ist vollkommen orthodox, weil die Kirche annahm, daß derselbe zu den Propheten des Heidenthums gehört habe, welche Messianische Weissagungen gegeben. Der Limbus patrum et infantium ist die bequeme Aushülfe, wodurch die Kirche den Forderungen der Humanität bis auf einen gewissen Grad entsprechen konnte.

Doch wir wollen uns nicht in diese Details verlieren. Wir wollen nur bemerklich machen, daß Dante für die Kirche noch keineswegs Luther ist; daß Dante, ein so großer Dichter er ist, als Philosoph ganz auf dem Standpunct des Scholasticismus steht und uns in unserer Speculation daher nicht mehr helfen kann, als Thomas von Aquino oder Albertus Magnus oder sonst einer der größeren Scholastiker und daß die Indifferenz der Formen so wie die mythisirende Allegorik keineswegs den höchsten Forderungen der Kunst entsprechen. Nicht dadurch ehrt man Dante, daß man ihm den Glauben der protestantischen Reformatoren und das Wissen der protestantischen Philosophen unterschiebt, sondern da-

durch, daß man ihn in seiner Größe für das dreizehnte Jahrhundert faßt. Ohne diese Beschränkung wird Dante's Studium für schwache Seelen leicht gefährlich, sie unvermerkt in katholisirende Tendenzen hinunterzuziehen. Mit der ästhetischen Bewunderung fängt der Prozeß an, mit dem Uebertritt in die alleinseligmachende Kirche hört er auf.

Außer diesen beiden Aufsätzen hat Schelling, einige polemische Witzigkeiten für das Notizenblatt ausgenommen, nichts in das Journal geliefert. Allein er hat nicht nur die Betheiligung an der Redaction, sondern auch die Abfassung eines ganzen Aufsatzes im Journal in Anspruch genommen. Hegel eröffnete das Journal mit einer Einleitung: über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. Daß er denselben Schelling mittheilte und daß dieser als Mitherausgeber des Journals einzelne Ausdrücke änderte, einzelne Sätze hinzufügte, ist ganz in der Ordnung. — Als bald darauf die Polemiken von Köppen, Weiller, Bardili u. A. die von Reinhold zuerst angefangenen Anklagen der Naturphilosophie auf Immoralität und Atheismus fortsetzten, indem sie das transcendentale Selbstbewußtsein als Princip des Egoismus und die speculative Physik

als Princip eines Naturalismus schilderten, ward eine kategorische Zurückweisung dieses faulen Geredes nothwendig. Hegel schrieb daher 1802 Bd. I. Heft 3 einen Aufsatz:

> über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt; — in seinen sämmtlichen Werken Bd. I. S. 299—319.

Daß er auch diesen Aufsatz Schelling vor dem Druck mittheilte und daß dieser einzelne Wendungen darin verändert, einzelne Einschiebsel, namentlich verallgemeinernd prophetisirende, gemacht haben wird, ist höchst wahrscheinlich, da die Sache eben ihn auf's Genaueste anging.

Als nun die Herausgeber von Hegel's vermischten Schriften Bd. I. S. 203 ff. eine Kritik über Jacobi's Werke von Meyer statt die ebenfalls in den Heidelberger Jahrbüchern, allein in einem späteren Jahrgange enthaltene, von Hegel abdrucken zu lassen, den Untact hatten, wurde in Professor Weiße's Scharfsinn die Vermuthung rege, daß noch mehr solcher Mißgriffe begangen sein möchten und er fiel darauf, jene Abhandlung als ein Werk Schelling's anzusprechen und, wenngleich mit einer geringeren Zuversichtlichkeit, die Einleitung des Journals ebenfalls als Nichthegelisch zu verdächtigen. Er schrieb

deshalb an Schelling und dieser antwortete ihm unter d. 31. October 1838 folgendermaaßen:

„Was den unter Hegel's Schriften aufgenommenen Aufsatz: Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt betrifft, so ist Ihre Vermuthung vollkommen gegründet. Es ist darin kein Buchstabe von H., jener hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen. Was die Einleitung zu dem Kritischen Journal betrifft: Wesen der philosophischen Kritik u. s. w., so ist es zum Theil von H. geschrieben. Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht genau zu bezeichnen wüßte, so wie die Hauptgedanken sind indeß von mir; es mag wohl keine Stelle sein, die ich nicht wenigstens revidirt."

„Im Allgemeinen habe ich nichts dagegen, wenn Ew. Wohlgeboren von dieser Aussage auch öffentlichen Gebrauch machen, ob mir gleich dadurch ein künftiges Vergnügen entgeht. Nur werden Sie, um den Einwurf abzuschneiden, der von meinem bisherigen, solcher Gemeinheit allerdings unbegreiflichen Stillschweigen unfehlbar hergenommen würde, wohl nicht umhin können, das Factum zugleich als Beweis der Geringschätzung oder Verachtung hervorzuheben, mit der ich die Angriffe dieser Herren behandle. Ob übrigens der gegenwärtige Streit, in welchem ich, sofern es sich von dem Sinn der Lehre handelt, nicht

umhin kann, gegen die Falschmünzerei einiger pietistischer Anhänger diesen Schülern Recht zu geben, der geeignete Zeitpunct ist, muß ich Ihrer Beurtheilung überlassen.“

Professor Michelet als Herausgeber des ersten Bandes von Hegel's sämmtlichen Werken ließ in Folge dieser Vorgänge Berlin 1839 eine Brochüre drucken: Schelling und Hegel, worin er aus äußeren und inneren Gründen die Aechtheit jener angefochtenen Abhandlung darzuthun suchte. Indem ich mit voller Zustimmung darauf verweise und die widrige Untersuchung der einzelnen Beweismittel für diesen Ort nicht geeignet halte, *) muß ich bemerken, daß

*) Ich konnte die Stätte des Katheders nicht zur Mikrologie, die eine solche Untersuchung fordert, verwenden. Die Beweise, die Prof. Michelet gibt, ließen sich vielfach verstärken. Was Schelling zu Hegel's Aufsatz hinzugeschrieben hat, sind die in Parenthese eingeklammerten Worte; z. B. wenn Hegel am Schluß von N. II. den letzten Absatz anhebt: „Die neue Religion,“ so setzt Schelling ganz in seiner Terminologie und Manier hinzu: „Die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet“ — Auch in den Einzelheiten des Ausdrucks — denn die Hegel'sche Färbung des Ganzen ist zu evident — läßt sich noch viel Beweisstoff für Hegel finden; z. B. hatte er die süddeutsch provincielle Sprechweise, es für dasselbe zu sagen, noch beibehalten, was wir bei Schelling nirgends, bei Hegel — sogar im Uebermaaß — noch in der Phänomenologie finden. So sagt er in N. I.

Michelet noch lange nicht weit genug gegangen ist. Er hat Schelling noch viel zu viel zugestanden, weil

---

des Aufsatzes (S. W. I. S. 304: „daß — vermöge unbegreiflicher das Ich einschließender Schranken so viel Affectionen in es gesetzt seien, als den Objecten entsprechen." — Bis zu den im Sommer 1802 gehaltenen Vorlesungen Schelling's über die Methode des akademischen Studiums finden wir bei ihm zwar Aeußerungen über den Begriff der Offenbarung und der Mythologie, allein nicht über Religion, noch weniger bestimmte Ansichten über Protestantismus und Katholicismus. Die noch vorhandenen Manuscripte Hegel's können zeigen, wie Hegel gerade diesen Begriffen eine große Anstrengung gewidmet hatte, und die tiefere Auffassung des Christenthums viel mehr von ihm als von Schelling ausging. In der Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling (Hegel's Werke I. S. 260) kommen allerdings Spuren hievon vor: „Die ursprüngliche Identität — muß Beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objectiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang," allein erst im Journal hatte Hegel Gelegenheit, sich weitläufiger zu äußern. In den ungedruckten der Zeit nach früheren Manuscripten Hegel's kommen übrigens in verschiedenem Zusammenhang oft ganz dieselben Wendungen vor, wie in diesem Aufsatz, die er demnach nicht von Schelling entlehnt haben kann. So steht in dem Aufsatz a. a. O. S. 309, wo von der Entzweiung in der Fichte'schen Philosophie die Rede ist: „Ein Enthusiasmus, der sich groß dünkt, wenn er sein Ich dem wilden Sturm der Elemente, den tausendmal tausend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenstellt, macht sie populär u. s. w." Unter dem

er der Meinung ist, daß Schelling und Hegel im Journal mit ihren Aufsätzen immer gewechselt hätten, obwohl er dieser ganz äußerlichen Hypothese selbst widersprechen muß und ihre Bestätigung bis in's Kleinste (S. 31) sich nur erdichtet, indem er zwei Abhandlungen statt einer, wie die Voraussetzung wäre, auftreten läßt. Es ist nämlich gar kein Grund, weder ein innerer noch äußerer, vorhanden, weshalb der Aufsatz: Rückert und Weiß oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf, von

---

14. November 1800 schrieb Hegel zu Frankfurt am Main über die fixirte Trennung des Subjectiven und Objectiven, daß sie entweder das Absolute als einen Gott über sich fürchten oder sich als reines Ich setzen könne: „über den Trümmern dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tausendmal tausend Weltkörpern u. s. w." Der Aufsatz, aus dem ich diese Worte entnehme, ist der thatsächliche Beweis für Schelling's Usurpation jener Abhandlung. Hegel entwickelt darin, daß die Philosophie — nicht wie bei Schelling im Idealismus mit der Kunst — mit der Religion aufhören müsse, unterscheidet das Doppelverhältniß des Endlichen und Unendlichen, stellt den Begriff des Opfers auf als des religiösen Gegenständlichwerdens der Einheit des Unendlichen und Endlichen, und leitet die Verschiedenheit der religiösen Anschauung nach den Antinomieen von Zeit und Raum ab, indem er in letzterer Beziehung sagt: „das in der Unermeßlichkeit des Raums unendliche Wesen ist zugleich ein bestimmter Raum, etwa wie in dem: den aller Himmel Himmel nicht umschloß, der liegt nun in Marieens Schooß."

Schelling herrühren soll, wie Michelet a. a. O. S. 29 und 31 meint. Dieselbe leichte Ironie, mit welcher Hegel Krug abfertigte, dieselbe logische Bestimmtheit, derselbe Gang der Analyse walten auch hier. Schelling hat nie mit ruhigem und allseitigem genauen Eingehen eine Recension geschrieben und es wäre diese Arbeit für ihn ein Unicum. Noch weniger aber war er, wenn er Einzelnes beurtheilte, darauf bedacht, aus demselben eine allgemeine Seite hervorzukehren und zum constanten Grundton der Kritik zu machen, wie Hegel im Journal dies mit Krug und Schulze eben so that. Schelling's Kritisiren ist immer mehr ein tumultarisches Besprechen gewesen, welches die schwachen Stellen des Gegners zwar nicht verfehlte, allein sie mehr zufällig aufgriff, wie man das aus seinem Benehmen gegen Eschenmayer, Reinhold u. A. ersehen kann. — Was aber den Aufsatz über die philosophische Construction auf Veranlassung einer Schrift des Schweden Hoyer betrifft, im Journal I. 3. 1802, welche Michelet a. a. O. S. 31 ebenfalls Schelling zuschreibt, so begnüge ich mich, das gewiß unverdächtige Zeugniß Bachmann's anzuführen, der in Jena studirte, der Hegel's Collegia hörte, der also für wohl unterrichtet gelten muß und der, obwohl kein Freund Hegel's, in seiner Logik, Leipzig 1828, S. 375, Hoyer's Schrift

anführend, hinzusetzt: „womit zu vergleichen Hegel's gehaltvolle Recension in dem kritischen Journale der Philosophie I. 3." — Die Redaction der Herausgabe von Hegel's sämmtlichen Werken wird demnach, um den Namen der Gesammtheit vollständig zu bewähren, auch diese Kritiken aufzunehmen haben, wobei noch zu beachten, daß der erste Band: die philosophischen Abhandlungen, und der sechszehnte und siebzehnte: die vermischten Schriften, wohl eine andere Anordnung werden erhalten müssen. Weshalb z. B. aus dem ersteren die Dissertation de orbitis planetarum, die doch wohl eine Abhandlung, ausgeschlossen worden, ist so wenig einzusehen, als weshalb die kritische Abhandlung über Glauben und Wissen dem Wiederabdruck des Buchs über die Differenz des Fichte-Schellingschen Systems, dem sie chronisch folgte, vorangestellt ist. — Davon aber, daß Schelling an der Abfassung der Einleitung einen wesentlichen Antheil haben könnte, kann gar nicht die Rede sein, wenn irgend über die Verschiedenheit des Tons zweier Schriftsteller ein Urtheil möglich ist und wenn man sich erinnern will, wie Schelling Alles, was er in Betreff des Begriffs der Kritik auf dem Herzen trug, in seiner Invective gegen die Jenaer Literaturzeitung bereits kurz zuvor ausgeschüttet hatte.

Die wahrhafte Frucht, welche Schelling aus der Berührung mit Hegel zunächst zog, war das Streben nach einer größeren Bestimmtheit und Klarheit des Ausdrucks, welche in den Schriften bemerklich sind, die er jetzt herausgab, was man recht deutlich sehen kann, wenn man die Zusätze betrachtet, die er zur zweiten Ausgabe der Ideen zu einer Philosophie der Natur machte, deren Vorrede am 31. December 1802 unterzeichnet ist. Hier erkennt man nicht nur den Fortschritt der Bildung überhaupt, sondern auch in demselben ein neues nach Genauigkeit und Geordnetheit ringendes Element. Die besonderen Leistungen Schelling's in dieser Periode lassen sich so bezeichnen, daß er erstens das Princip der Philosophie einer neuen Darstellung unterwarf; zweitens das Verhältniß der Philosophie zu den besonderen Wissenschaften kritisch auseinandersetzte; drittens aus der strafferern Haltung, welche er in diesen Arbeiten sich zu geben versucht hatte, wieder in seine alte Lockerheit und Unbestimmtheit, obwohl mit der Tendenz der durchdringendsten Erschöpfung, zurückfiel.

Das Erste geschah im Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Berlin 1802; das Zweite in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,

die er im Sommer 1802 zu Jena hielt und welche Anfang 1803 bei Cotta im Druck erschienen; das Dritte mit der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, Tübingen 1802, die mit dem dritten Stück des ersten Bandes abgebrochen ward.

Im Bruno versuchte Schelling eine neue Form der philosophischen Darstellung, den Dialog, und bewies auch hier in der Nachahmung Platon's und Giordano Bruno's die beneidenswertheste Leichtigkeit der Assimilation. Er wußte ganz den feierlichen Ton sich anzueignen, von der Philosophie als dem öffentlichen Mysterium zu reden, dessen Esoterismus in der Beschaffenheit seines Inhaltes liegt und welches durch künstliche Vorkehrungen nicht erst äußerlich zu einem Mysterium gemacht zu werden braucht. Der Dialog ist jedoch für die Philosophie nur eine untergeordnete Uebergangsform zu der objectiven dialektischen Darstellung des systematischen Zusammenhangs. Es ist nicht etwa die Talentlosigkeit, die Unfähigkeit der Neueren, Dialoge zu schreiben, welche diese Form zurückgedrängt hat. Fichte hat sich im Gegentheil, namentlich in seinen patriotischen, mit Leichtigkeit darin bewegt und an dem Dialog über Reinhold haben wir gesehen, wie lebendig Schelling dialogisiren konnte, sobald er seine Darstellung zum Reflex einer concreten Wirklichkeit machen durfte, an deren Besitz

eben die Griechen eine so große Anlage für den geschriebenen Dialog vor uns voraus hatten. Nun vergleiche man die dramatische Bewegtheit jener Unterredung über Reinhold mit Bruno, so wird man bald sehen, wie im Grunde nur ein Vortrag von Einem gehalten wird, dessen einzelne Bestimmungen von Anderen in den mannigfachsten Wendungen affirmirt werden. Diese ewige Tautologie bringt daher bald das Urtheil hervor, daß die Form des Gesprächs nur eine unbequeme, langweilige Zugabe zur eigentlichen Abhandlung sei. Bei Platon finden wir, namentlich im Eingang der Dialoge, öfter eine reiche mimische Ausstattung, welche das gelegentliche Entstehen des Gesprächs schildert, wodurch auch die Weihnachtsfeier von Schleiermacher so großen stylistischen Reiz erhält. Dergleichen fehlt bei Schelling. Es sind im Ganzen nur zwei Personen vorhanden, eine active und eine passive, welche Anfangs Anselmo und Alexander, weiterhin Bruno und Lucian heißen. Die ganze Feinheit besteht hier nur darin, daß für die Tautologie des einfachen Jasagens Euphemismen ersonnen werden: „So sagten wir; — unstreitig; — es versteht sich; — so ist es; — offenbar; — so werden wir schließen müssen; — dies ist klar; — so ist es wirklich; — freilich; — richtig; — allerdings; — du hast ganz

Recht; — nothwendig; — es ist nicht zu leugnen; — in alle Wege; — zugestanden; — es scheint; — getroffen; — dies gebe ich zu; — so nahmen wir an.“ Nehmen wir diese vielfache Ausdrucksweise der Affirmation und die dem Platon entlehnte Wendung weg, daß die scheinbar sich Unterredenden: o Bester, Vortrefflicher, zu einander sagen, so heben wir das ganze Gespräch auf.

Ueber den speculativen Gehalt desselben ist wenig zu bemerken, weil derselbe sehr im Allgemeinen bleibt und, wie Schelling selbst angibt, zum Theil aus den Auszügen entlehnt ist, welche Jacobi im Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza aus der Schrift des Giordano Bruno: von der Ursach, dem Princip und dem Einen, gegeben hatte. Es wird S. 221 dem Bruno beigepflichtet, wenn er sagt: „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punct der Vereinigung zu finden ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.“

Schelling trägt ganz richtig im Eingang des Dialogs den Unterschied des Begriffs der Idee als des ewigen Seins von der Welt der Erschei-

nung vor, indem er das Ewige, das er hier, nach dem Vorgang in der Darstellung des Systems, auch das *Vernünftige* nennt, als die *Totalität* bestimmt, welche die Einheit der Indifferenz und der, in ihr, ihr entgegengesetzten Differenz sei, weshalb er ein Ausgehen von der Einheit *oder* von dem Gegensatz für gleich unphilosophisch erklärt. Dieser Gedanke wird mit anmuthiger Beredsamkeit noch in den Formen der Einheit des *Unendlichen* und *Endlichen*, des *Allgemeinen* und *Besonderen*, des *Möglichen* und *Wirklichen* entwickelt, die in dem „heiligen Abgrunde“ des *Ewigen* enthalten sind. Sehen wir aber weiter zu, was für besondere Bestimmungen Schelling in Betreff der Realisation des Absoluten gibt, so finden wir S. 93—117 einen paraphrasirenden und poetisirenden Auszug aus *Hegel's* Dissertation de orbitis planetarum, und Schelling selbst sagt in den Anmerkungen, daß er sich über diese speculative Auseinandersetzung der Keplerischen Gesetze „mit Ueberzeugung auf die früheren Bemühungen eines *Freundes* berufen“ könne. Man kann hier aber recht beobachten, wie sehr Schelling geneigt ist, wenn er nur irgend eine Basis hat, sogleich in glänzenden Combinationen sich gehen zu lassen und Sinnreiches, Wahres mit Schiefem und Halbwahrem zu mischen. So sagt er z. B. S. 99: „Was nun die Dinge für

das blos Geradlinige und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Antheil, was ihnen aber Gestalt gibt oder sie für das Urtheil und die Aufnahme des Besondern in's Allgemeine bestimmt, der organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besondern ausdrücken, der vernünftige.“ Hier muß man sagen, weiß man nicht, wie man daran ist, wenn das *Organische* nicht selbst als das *Vernünftige* bestimmt und wenn das *Geradlinigte* zu einem charakteristischen Merkmal des *Unorganischen* gemacht wird, da dies nur von der *Krystallbildung* gesagt werden kann, diese aber, als *Individualisirung* des Materiellen, selbst schon den Anfang der organischen Naturbildung darstellt, welche als productive Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern im *Einzelnen* dem Begriff der Vernunft entspricht. Oder soll die Geradlinigkeit ein bloßes Bild sein? Dann müßte man doch erwarten, daß bei dem Organischen von der Curve die Rede wäre, was sogar für die Gestalt der Pflanzen und Thiere viel Sinn hätte? Wer weiß es! Doch müssen wir erwähnen, daß in diesem Abschnitt des Dialogs die Erklärung seines *Titels* vorkommt, daß nämlich das *Licht* das *göttliche* active, die *Schwere* das *natürliche* passive, mütterliche *Princip* der *Dinge* sein soll.

Weiterhin fällt die Hervorhebung des Schlusses auf. Es wird zwar noch S. 166 ausdrücklich die Logik als die Wissenschaft definirt, welche die Vernunft dem Verstande unterordne und von Bruno gefragt: „Welche Hoffnung also zur Philosophie für den, welcher sie in der Logik sucht?"

Lucian: Keine.

Nichts desto weniger wird zuvor S. 158 ff. aus dem Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Uebergang zu dem Begriff des Schlusses gemacht und S. 159 erklärt: „Die unendliche Form nun ist die kategorische, die endliche die hypothetische, die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunctive. In jedem Schluß aber ist bei aller Verschiedenheit der Obersatz in Bezug auf den Untersatz stets kategorisch oder unendlich, der Untersatz hypothetisch und endlich, der Schlußsatz aber disjunctiv und jenes sowohl als dieses in sich vereinigend." Worauf Lucian entzückt ausruft:

„O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, deine Verhältnisse zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis hinauf zur Form des Schlusses zu erkennen! In deine Betrachtung versenkt sich der Forscher, nachdem er in

dir das Abbild des Herrlichsten und Seligsten erkannt hat u. s. w."

In dieser Anerkennung der Nothwendigkeit des Schlusses und in jener Verachtung ist ein offenbarer Widerspruch enthalten, der sich nur dadurch erklärt, daß die Logik einmal als Verstandeswissenschaft genommen, das anderemal die Form des Schlusses in ihrer speculativen Bedeutung geahnt wird. Schelling verwirft auch die Metaphysik, die Erkenntniß des Absoluten auf logischem Wege überhaupt; alle, die es auf demselben suchen, werden S. 167 verurtheilt, „daß sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüßt haben." Einiges Licht über diese Widersprüche gibt uns wohl die Erinnerung, daß die erste Vorlesung, welche Hegel in Jena eröffnete, die Logik und Metaphysik zum Gegenstand hatte, ja, daß die zweite der Thesen, die er a. 27. August 1801 vertheidigte, so lautete: Syllogismus est principium idealismi. Nun wissen wir, woher Schelling gerade auf die Hochstellung des Schlusses verfiel und daneben doch die Logik verwarf. Durch Hegel hatte er von einer anderen als der formalen vernommen, ohne doch klar darin zu sehen.

Von hier aus betrachtet Schelling die wahrhafte Erkenntnißart der Philosophie weiter, welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der

Realismus entgegengesetzt, beide aber an und für sich Eins seien und in dieser Einheit der Gott in der Natur, die Natur in Gott angeschaut werde. Hier werden nun über die Geschichte der Philosophie, den Wechsel ihrer Systeme, über die Nothwendigkeit der Vollendung der Form des Wissens, als wodurch es sich erst von der Liebhaberei unterscheide, ziemlich dieselben Ansichten, jedoch mit priesterlicher Salbung, vorgetragen, die sich auch bei Hegel in der Einleitung zur Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems finden. Von der Neigung zum schematisirenden Construiren kann Schelling auch hier nicht loskommen. Bei dem wahren Gedanken, daß in allen Philosophieen die Eine und selbe Philosophie als Selbsterkenntniß der einen und nämlichen Vernunft auf verschiedenen Stufen existire, verliert er sich S. 184 in folgende Hypothese: „Gleichwie aber der eine Schwerpunct der Erde doch von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann und der eine Urstoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, sich darstellt, so hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen sich ausgesprochen, welche gleichsam die vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen; denn der Westwelt zwar scheint das zu gehören, was die Unsrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellectua-

lismus, südlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus." Solche Schematismen helfen zu gar nichts, denn wohin rechnen wir nun Griechenland? Zum Orient oder Occident, zum Süden oder Norden? Und hat es nicht vielmehr alle jene vier Formen in sich entwickelt? Und wenn unter der Westwelt die Romanischen Völker zu verstehen sein sollen, so fällt einem Ueberlegenden doch wohl ein, daß hier die scholastische Philosophie Jahrhunderte lang ihren Sitz gehabt hat und nichts weniger als Materialismus gewesen. Oder wenn der Realismus dem Süden angehören soll, so fragt man sich, ob denn der Neoplatonismus, der doch gewiß in südlichen Localen lebte, Realismus genannt werden kann?

Wenn Schelling im Bruno seine Philosophie noch einmal nach ihren allgemeinsten Bestimmungen, jedoch in einer neuen, in der dialogischen Form, darstellte, so trug er sie in den:

Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium,

akroamatisch mit kritischer Beziehung auf die

besondern Wissenschaften vor und äußerte selbst, daß diese insofern einen encyklopädischen Anstrich hätten. Für diese Vorlesungen, welche 1802 zuerst gehalten, 1803 zum ersten und 1830 zum drittenmal aufgelegt wurden, müssen wir zuvörderst Schelling den aufrichtigsten und wärmsten Dank zollen. Sie haben durch ein Menschenalter hindurch die vielfachste, wohlthätigste Anregung gegeben und verdienen auch heute noch von jedem Studirenden mit Ernst gelesen und beherzigt zu werden. Die Gesinnung, mit welcher der Studirende für die Wissenschaft erfüllt sein soll, wird zwar mehr negativ als eine aristokratische Erhebung geschildert, aber die Verachtung der Gemeinheit ist mit vornehmer Grazie begeisternd ausgesprochen. Den Anfang einer solchen kritischen Musterung des Universitätsstudiums hatte wiederum Kant mit seinem Streit der Facultäten gemacht, welchen Schelling zwar einseitig nennt, aber doch nichts weiter gegen ihn mit Bestimmtheit zu sagen vermag. Der Schelling'schen Schrift folgten alsdann, auf Veranlassung der Errichtung der Berliner Universität, noch andere von Schleiermacher, Steffens u. s. w. Bei der großen Wichtigkeit, welche diese Schelling'schen Vorlesungen als die schönste Blüthe seiner akademischen Wirksamkeit, als die populärste Darstellung seiner Philosophie, gehabt haben,

können wir uns nicht erlassen, sie im Besonderen durchzugehen und dürfen hierbei auch nicht die Opposition gegen manche Schrullen und Irrthümer Schelling's vergessen.

Die erste Vorlesung handelt: über den absoluten Begriff der Wissenschaft. Hierüber brauchen wir nicht weitläufig zu sein. Schelling setzt auseinander, wie das Wissen an und für sich Eines und das besondere Wissen ein solches nur sei durch seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen, dem Urwissen. Er folgert daraus die Nothwendigkeit, den Studirenden aus dem Begriff des Wissens selbst über seine Aufgabe zu belehren und wie diese Belehrung der Philosophie zukomme. Endlich weis't er die Seichtigkeit derer nach, welche vom Wissen nichts wissen wollen und ihm fälschlich das Handeln als einen höheren Zweck entgegenstellen, während Wissen und Handeln absolut gleichen Werth haben und der Aufruf zum Handeln oft von denen am lautesten gehört wird, bei welchen es mit dem Wissen nicht recht fort will. Wissen und Handeln können nur durch die gleiche Absolutheit zur Harmonie mit einander erhoben werden.

Die zweite Vorlesung spricht: über die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademieen. Mit Freimüthigkeit, mit Wärme, mit

Nachdruck zeigt Schelling hier die Unabhängigkeit der Wissenschaft von äußeren Rücksichten, weil sie sich selbst Zweck sein muß. Er fordert, daß die Universitäten nicht blos ein historisches Wissen überliefern, sondern selbst aus der Idee der Wissenschaft sich productiv verhalten, zumal sogar die Ueberlieferung oft ohne ein Nacherfinden der ursprünglichen Production nicht als treu gedacht werden könne. Der akademische Lehrer soll seine Wissenschaft frei zu produciren im Stande sein und sie nicht wie ein fremdes Eigenthum besitzen. An solchen Lehrern wird es niemals fehlen, da ja die Lehrer auf den Universitäten ihre Bildung erhalten: „man gebe diesen nur die geistige Freiheit und beschränke sie nicht durch Rücksichten, die auf das wissenschaftliche Verhältniß keine Anwendung haben, so werden sich die Lehrer von selbst bilden, die jenen Forderungen Genüge thun können und wiederum im Stande sind, andere zu bilden."

„Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichsam im Namen der Wissenschaft Forderungen an Akademieen zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen sei, daß sie Instrumente des Staats sind, die das sein müssen, wozu dieser sie bestimmt. Wenn es nun seine Absicht wäre, daß in Ansehung der Wissenschaften durchgehends eine gewisse Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einschränkung auf das Gewöhnliche und

Nützliche beobachtet würde, wie sollte dann von den Lehrern progressive Tendenz und Lust zur Ausbildung ihrer Wissenschaft nach Ideen erwartet werden können?"

„Es versteht sich wohl von selbst, daß wir gemeinschaftlich voraussetzen und voraussetzen müssen: der Staat wolle in den Akademieen wirklich wissenschaftliche Anstalten sehen und daß Alles, was wir in Ansehung ihrer behaupten, nur unter dieser Bedingung gilt."

Und in Rücksicht der Studirenden sagt Schelling: „Wenn die Lehrer selbst keinen andern als den ächten Geist um sich verbreiten, und keine andern Rücksichten, als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten; wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer schändender Menschen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Wesens selbst geduldet werden, so werden von selbst aus der Reihe der studirenden Jünglinge diejenigen verschwinden, die sich nicht anders, als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen."

Die dritte Vorlesung über die ersten Voraussetzungen des akademischen Studiums schärft die Nothwendigkeit des Lernens ein, weil ohne Kenntnisse zu besitzen die Erwerbung der Wissenschaft unmöglich sei. Stufen zu überspringen sei

eigentlich Niemandem vergönnt; wo es vorkomme, sei es mehr scheinbar, als wirklich der Fall. Mit schöner Begeisterung nimmt sich Schelling hier auch des Studiums des classischen Alterthums, der antiken Sprachen an, damals im Gegensatz gegen die Nützlichkeitstheorieen der Philanthropen. Daß die Philologie einst auch gegen einen christenthümelnden Fanatismus in seinem eigenen Vaterlande, in Würtemberg, werde vertheidigt werden müssen, ahnte er noch nicht.

Die vierte Vorlesung handelt von dem Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen. Diese Zusammenstellung muß auffallen. Die Mathematik ist, sofern sie nicht philosophisch behandelt wird, nicht Vernunftwissenschaft, sondern Verstandeswissenschaft d. h. es ist Vernunft in ihr, als ohne welche sie überhaupt nicht Wissenschaft zu sein fähig sein würde. Allein das, wodurch sie sich in der Behandlung ihres Inhaltes charakterisirt, ist die abstracte Identität, die Consequenz des verständigen Denkens. Nun behauptet Schelling, daß die Mathematik eben so im Abstracten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenste objectivste Ausdruck der Vernunft selbst sei und daß alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen,

ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden. Dies ist eine nicht näher motivirte oberflächliche Behauptung, denn die Mathematik ist einerseits selbst Naturwissenschaft, andererseits aber kann sie außerhalb ihres eigenen Gebietes immer nur als ein Moment, nämlich als das der quantitativen und figurativen Bestimmtheit, vorkommen, weshalb nur innerhalb der Mechanik von einer sogenannten Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft entschieden die Rede sein kann, in der Physik aber, in welcher bereits die Dynamik der specifischen Qualität sich geltend macht, die Mathematik zurücktritt, in der Organik aber vollends von Gesetzen, die sie dem Leben vorschriebe, keine Nachweisung gegeben werden kann. Schelling würde zu diesen unbestimmten Aeußerungen gar nicht gekommen sein, hätte er die logische Form der Idee erkannt gehabt. Das Bedürfniß derselben und zugleich der Mangel ihres Begriffs entlockt ihm dann solche fahrige, vieldeutige Aeußerungen. Wie wir früher aus den Beiträgen Schelling's zum Niethammer'schen Journal sahen, wollte er einmal alle Wissenschaft in Mathematik auflösen!

Freilich hilft sich Schelling im dunklen Gefühl der bloßen Gewagtheit seiner Behauptungen wieder dadurch, daß er die gegenwärtige Mathematik mit

heftigem Tadel überschüttet; um von dem Wesen der Natur auch nur das Geringste zu verstehen, müßte sie selbst vorerst wieder auf ihren Ursprung zurückgehen und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begreifen; ihre Formen seien Symbole, „für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sicheren Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß." Wenn die Formen der Mathematik Symbole sein sollen, so weiß ich nicht, wie man dies anders, als im Pythagoräischen Sinn, verstehen kann. Die Pythagoräer aber griffen zu einer solchen Symbolik, weil sie in ihr noch auf latente Weise das logische Element besaßen. Als dies daher in seiner Reinheit für sich hervorgetreten war, mußte diese Vermischung des Logischen mit dem Mathematischen, sowohl dem Arithmetischen, als dem Geometrischen, von selbst wegfallen, wie dies nirgends deutlicher sein kann, als in der Kritik, welche die Aristotelische Metaphysik von der Pythagoräischen und Platonischen Philosophie gibt. Was das aber für Spuren und Nachrichten bei den Alten sein sollen, nach welchen Euklides noch den Schlüssel zu jenen Symbolen besaß, ist nicht zu sagen, am wenigsten, daß solche Spuren sichere sein können. Wir haben außer den Elementen des Euklides noch genug andere Werke der antiken Mathematik

übrig, uns zu überzeugen, daß zwischen ihnen und Euklides die schönste, ächt Hellenische Continuität der Entwicklung bestand, ihnen also doch auch wohl jener Schlüssel zugeschrieben werden müßte. Schelling versichert, daß die Philosophie „auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträthselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben werde.“ Dies ist ein Compliment, das er sich selbst macht, jedoch ein leeres, da er nicht das Geringste für die Mathematik als Wissenschaft gethan hat. Warum er sie eine uralte Wissenschaft nennt, ist auch schwer zu sagen, denn das sechste Jahrhundert vor Christus gehört doch wahrlich nicht der Urzeit an. Eben so wenig ist einzusehen, weshalb, wie er keck hin versichert, die Geometrie dem Realismus, die Analysis dem Idealismus in der Philosophie „auffallend“ entsprechen soll. Haben wir denn nicht seit Cartesius auch eine analytische Geometrie — wenn überhaupt mit solchen vagen, gedankenlosen Vergleichungen etwas gesagt sein sollte.

Ueber die Philosophie als die Wissenschaft von den Ideen oder den ewigen Urbildern der Dinge selbst ist Schelling ganz kurz. Er fordert für ihr Studium die intellectuelle Anschauung, welche nicht gegeben werden könne. „Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird.“

Die fünfte Vorlesung enthält eine Polemik gegen die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie. Schelling erinnert hier zuerst an die Seichtigkeit des Geredes, daß die Philosophie für Staat und Kirche gefährlich sei und ruft sehr wahr aus: „Was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion sein, denen die Philosophie gefährlich sein kann? Wäre dies wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob Alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme." Schelling meint dagegen, daß die Erhebung des gemeinen, beschränkten Verstandes zum Schiedsrichter über die Ideen dem Staate allerdings eben so gefährlich sei, als die Vergötterung der bloßen Nützlichkeit, durch welche die Liebe zum Leben, zum Genuß oben an gestellt würden. In Deutschland zumal sei die Philosophie neben der Religion schon deswegen so außerordentlich wichtig, weil beide das einzige innere Band der Nation seien, die immer mehr in sich zerfalle.

Allein nicht nur das Geschrei der Gefährlichkeit der Philosophie für Staat und Religion sei erhoben worden, sondern auch die Inhaber verschiedentlicher

Wissenschaften, durch die Philosophie in ihrer Bornirtheit gestört, seien gegen sie laut geworden, weil sie von den gründlichen Wissenschaften abziehe, sie als entbehrlich darstelle u. s. w. „Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewisser Fächer in den Rang der privilegirten Classen treten könnten und von Staats wegen festgesetzt würde, es soll in keinem Zweig des Wissens ein Fortschritt oder gar eine Umwandlung Statt finden. So weit ist es bis jetzt, wenigstens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie und in ihr Eins." — Zuletzt erwähnt er noch die schaalen Einwendungen, welche gegen das Studium der Philosophie von dem sogenannten Wechsel ihrer Systeme hergenommen werden, als wenn in demselben nicht der lebendige Trieb der ihrer Vollendung immer mehr entgegenschreitenden Wissenschaft sich offenbarte. Die Nachrede, die Philosophie als eine bloße Modesache zu verwerfen, könne aber selbst bei denen, welche so zu sprechen pflegen, nicht so ernstlich gemeint sein, denn „wenn sie nicht ganz nach der Mode sein wollen, so wollen sie doch auch nicht ganz altmodisch sein, und wenn sie nur hie und da etwas, und wär' es blos ein Wort, von der neueren oder neuesten Philosophie

erhaschen können, verschmähen sie es ja doch nicht, sich damit auszuschmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie sie vorgeben und demnach eben so leicht, als es ist, einen Kleiderschnitt oder Hut mit dem andern zu verwechseln, auch ein System der Medicin, der Theologie u. s. w. nach den neuesten Grundsätzen aufzustellen, so würden sie gewiß nicht säumen es zu thun."

Die sechste Vorlesung über das Studium der Philosophie insbesondere ist im Grunde auch noch negativ, indem sie die Logik und Psychologie als nur empirische, unphilosophische Versuche verwirft. Bei der Verwerfung der Logik fällt es Schelling denn doch selbst bei, daß vielleicht eine speculative Behandlung der Gesetze des Denkens möglich wäre, entgegnet aber hierauf, daß sie alsdann „keine absolute Wissenschaft mehr wäre, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaften." Und wenn sie sich so verhielte, was wäre denn das für ein Unglück? Wäre eine solche Stellung nicht die Erlösung der Logik von dem abstracten Separatismus, worin sie als formale Logik existirt? Würde sie nicht als ein Glied des gesammten Organismus der Wissenschaft erst recht ihrem Begriff entsprechen? Ist nicht jede Wissenschaft als Wissenschaft absolut und mit allen übrigen in gleicher

Dignität, für sich aber als besondere im Verhältniß zur Totalität nur relativ? Warum soll dies nun von der Logik nicht gelten? Oder warum soll der Begriff des Denkens an und für sich eine weniger speculative d. h. vernünftige Bestimmtheit haben, als der Begriff der Natur, oder des Willens, oder der Kunst? Schelling stieß hier auf den Punct, den er zwar stets berührt, niemals aber gründlich der Kritik unterworfen hat. In Verwirrung darüber spricht er daher auch wieder aus: „Das, was von der Philosophie nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, Alles als Eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältniß der Speculation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht. — Aber eben dieses Princip der Antinomie des Absoluten und der blos endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Production so wenig, als Form und Stoff in der Poesie getrennt sein können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht gelernt werden kann." Schelling streift also nahezu

an den Begriff der Dialektik, wie er von Hegel als das positive Resultat der Kant'schen Vernunftkritik aufgenommen wurde, fällt aber sogleich in eine blos subjective Auffassung herunter. Die Dialektik soll nicht eigentlich gelernt, mehr geübt werden können, es soll ein productives Vermögen, also ein Talent, eine unmittelbare Begabtheit dazu nothwendig sein. Das Angeborensein ist freilich das Bequemste, zum Besitz einer Wissenschaft zu gelangen und in der vierzehnten Vorlesung wird gelehrt, daß auch der Philologe geboren werden müsse. Schelling macht es folglich mit der Formseite der Wissenschaft eben so, wie mit dem Postulat der intellectuellen Anschauung und wird dadurch zum Lehrer nur von Wissenden. Die Institutionen unserer Staaten sind freilich in anderem Sinn organisirt. Ein Gedicht zu machen, wird allerdings nur in China von Prüfungsbehörden gefordert; für die künstlerische Production setzt man bei uns das Talent als ein zufälliges Geschenk der Natur voraus, allein für die Philosophie sind Prüfungen angeordnet. D. h. die Staaten denken sich dieselbe eben so lehrbar und lernbar, als jede andere Wissenschaft. Das Ende vom Liede ist daher in Betreff Schelling's auch hier, daß er zwar Gedanken hat, aber nicht genug, und daß er den blendenden Effect der stillen, nachhaltigen Wirkung, die

unbestimmte Aufregung der einfachen, sich auf den Grund der Sache einlassenden Bestimmtheit vorzieht; weil die Logik, die er in den gewöhnlichen Compendien vor sich hatte, schlecht, ein Gemächt des endlichsten Verstandes war, durfte es darum keine bessere geben und hätte nicht, was er Dialektik nannte, den Inhalt der gemeinen Logik in speculativer Verklärung in sich aufnehmen müssen, wie dies von Hegel geschah?

Die siebente Vorlesung handelt nach dem Titel über einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornämlich in den positiven Wissenschaften. Allein es werden vielmehr die inneren Beziehungen der Philosophie zur Religion, Sittlichkeit und Poesie besprochen. Es wird bemerkt, daß dieselben durchaus auf Ideen beruhen, daß aber der Diletantismus, der in der Wissenschaft den Ernst scheue, dem es in der Formlosigkeit gemüthlich sei, sich die Verachtung der Philosophie im Gegensatz zu Religion, Sittlichkeit und Poesie erkünstelt habe, weil die Philosophie eben Wissenschaft sei. „Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen." Ganz richtig sagt Schelling: „Wenn sie

wollen, daß Religion nicht durch Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben, oder an ihre Stelle treten könne.“ Schelling entwickelt nun aus der Indifferenz des Realen und Idealen die positiven Wissenschaften als die reale Objectivirung der Idee des Urwissens. Positiv nennt er die Wissenschaften, insofern sie für den Staat da sind. Er construirt nun folgende Parallele:

1) Der Indifferenzpunct des Absoluten wird objectiv „die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens demnach die Theologie sein.“
2) Die reelle Seite des Absoluten stellt sich objectiv in der Naturwissenschaft dar und da sich diese in der des Organismus concentrirt, in der Medicin, als in welcher auch die Naturwissenschaft allein eine directe Beziehung auf den Staat hat, mithin positive Wissenschaft ist.
3) Die ideelle Seite der Philosophie wird allgemein die Wissenschaft der Geschichte, und inwiefern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts, oder die Jurisprudenz sein.

Wo bleibt nun aber die Philosophie selbst? Für diese hatte sich Schelling einmal in den Kopf gesetzt,

daß sie an der Kunst das vollkommenste Organ ihrer Darstellung habe; die Philosophie in eine neue, universelle Mythologie hinüberzuführen! Daß die Philosophie, der Schelling doch in der nothwendigen Dialektik selbst eine Kunstseite zugestand, eben so selbstständig sein müsse, als die Kunst für sich, verschwand in dieser trüben Vermischung der Idee an und für sich mit der Philosophie als ihrem Begriff und der Kunst als ihrer sinnlich schönen Erscheinung. Schelling sagte: „Die wahre Objectivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst; es könnte also auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Facultät der Künste geben. Allein die Künste können nie eine äußere Macht und eben so wenig durch den Staat privilegirt als beschränkt sein. Es gibt also nur freie Verbindungen für die Kunst: und dies war auch auf den älteren Universitäten der Sinn der jetzt sogenannten philosophischen Facultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder desselben Artisten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Facultät von den übrigen hat sich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie diese privilegirte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Meister (Doctores), sondern Lehrer (Magistros) der freien Künste creirt."

Nach der den Facultäten vindicirten Rangordnung beginnt Schelling die nähere Auseinandersetzung

derselben mit der Theologie, und gibt in der achten Vorlesung die so berühmt gewordene historische Construction des Christenthums. Sie ist in der That aber nichts Anderes, als eine paraphrastische Entstellung der Gedanken, welche Hegel in dem zweiten Abschnitt der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie geäußert hatte. Es war darin gesagt worden, daß Religion, als solche, ohne historische Beziehung, sich nicht denken lasse; daß man das Wesen des Heidenthums als die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, als die absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen in's Unendliche; das Wesen des Christenthums dagegen als Anschauung des Natürlichen im Göttlichen, als Einbildung des Unendlichen in's Endliche ansehen könne; endlich, daß die Mystik im Christenthum den höchsten Punct des Gegensatzes mit dem Heidenthum ausmache, weil im Christenthum die esoterische Religion selbst die öffentliche und umgekehrt, dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien des Heidenthums selbst mythischer Natur gewesen sei. Der Grundgedanke, der durch die Abhandlung durchging, war dann, daß Heidenthum und Christenthum die beiden einzig möglichen Formen der religiösen Anschauung sein, die sich eben deshalb zur Einheit miteinander aufheben und den

Schmerz der Versöhnung mit der Heiterkeit und Schönheit der Griechischen Religion vereinen könnten: „dann ist der Himmel wahrhaft wiedergewonnen und das absolute Evangelium verkündet."

Schelling beutete diese Gedanken aus, aber so, daß er die Anschauung des Unendlichen im Endlichen zum Charakter des Heidenthums macht, die Anschauung des Endlichen im Unendlichen zu dem des Christenthums. Diese Formeln sind schlechter, als die Hegel'schen, welche die Richtung der Religion bestimmter angeben. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen zu setzen, ist die That jeder Religion, aber der Ausgangspunct macht einen Unterschied aus. Hegel setzt denselben für das Heidenthum in's Natürliche, das eben deshalb zum Symbol für das Unendliche ward; für das Christenthum in den Geist, der deshalb „durch die Natur als den unendlichen Leib Gottes" bis in das Innerste desselben schaut und darin sich mystisch verhält. In den besonderen Bestimmungen wich Schelling von Hegel nicht ab, wodurch er aber mit seiner allgemeinen Bestimmung des Gegensatzes der Religion sich noch mehr in Widerspruch setzte. Es soll nach ihm die Natur, das Exoterische des Cultus, das Bleibende der Göttergestalten, die Symbolik als eine subjective Verunendlichung des Endlichen den Begriff des Heiden-

thums; die Geschichte dagegen, das Esoterische, will sagen Naturlose des Cultus, das Vorübergehende der göttlichen Manifestation als flüchtiger Erscheinung und die Mystik als eine subjective Symbolik, als Allegorie des Unendlichen im Endlichen, den Begriff des Christenthums ausmachen. Er zieht daher auch keinen Unterschied einer Periode der Natur, des Schicksals und der Vorsehung wieder herbei, spricht von der ersteren aber nicht weiter, als daß er sie dem Griechenthum zur Zeit seiner schönsten Blüthe zuertheilt und dann hinzusetzt: „mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Das war das Ende der alten Welt u. s. w." Wir erinnern uns wohl, daß Schelling zwei Jahr zuvor im System des transcendentalen Idealismus die Perioden ganz anders bestimmt hatte, nämlich als Schicksal, Natur und Vorsehung und daß damals die Periode der Natur mit dem Untergang des Römischen Reichs anfangen sollte. Das Christenthum soll auch hier noch, wie dort, in der Geschichte die Periode der Vorsehung nur einleiten. Es wird auch versichert, daß, „was die Griechische Religion als ein Zumal hatte, das hat das Christenthum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr die Gestaltung noch nicht

gekommen ist." Was dies eigentlich heißen soll, ist nicht recht einzusehen. Denn einmal fehlt in der Griechischen Religion die Succession gar nicht; es existirt in ihr ein theogonischer Proceß als Progreß vom Chaos durch den Kronos zum Olympischen Zeus hin. Sodann aber lehrt das Christenthum ausdrücklich die ewige Einheit Gottes mit sich, so daß das Nacheinander der successiven Offenbarung nur in die Seite des Gott erkennenden menschlichen Bewußtseins fällt. Es verwirft, seinen Worten nach, entschieden die Lehre einiger Secten, wie der Montanisten und anderer, welche eine Succession der Erzeugung der Personen der Gottheit annehmen und Vater, Sohn und Geist zu Diadochen machen. Daß aber die Zeit der Sonderung der Erscheinungen im Christenthum noch nicht gekommen sei, das ist so eine von den faulen, vornehmen Redensarten Schelling's, welche in der Form ahnungsvoller Tiefsinnigkeit gar nichts sagen. Wollte Schelling das Zumal in ein Nacheinander auflösen, so mußte er entweder auf die Hypostasen der Trinität sich einlassen oder er mußte die Gestaltung des Christenthums als byzantinisch-slavisches, katholisch-romantisches, protestantisch-deutsches berücksichtigen.

Christus wird daher von Schelling auch nur als „Gipfel und Ende der alten Götterwelt"

construirt, der „als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung, als Grenze der beiden Welten dasteht" und den Geist als das ideale Princip verheißt, welches „das Endliche zum Unendlichen zurückführt." Hegel sagte dagegen in jener Abhandlung viel richtiger: „Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Das Christenthum stellte diese Vereinigung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf. Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt," nicht aber, wie Schelling sich ausdrückt, das Endliche auf das Unendliche zurückführt.

Die neunte Vorlesung beschäftigt sich mit der Anwendung der historischen Construction des Christenthums auf das Studium der Theologie. Das Charakteristische derselben ist die Polemik gegen die empirisch-philologische und psychologisch-moralisirende Theologie als ein Product der Periode der Aufklärung oder vielmehr Auskärung. Schelling macht gegen den Buchstabengötzendienst der-

selben den Begriff der Religion geltend. Er huldigt hierbei ganz und gar einem speculativen Rationalismus. Die Menschwerdung Gottes als ewige faßt er als die Vorstellung des Endlichen in der Form des Sohnes Gottes; Christus sei nur der geschichtliche, erscheinende Gipfel der Menschwerdung; als Einzelner sei er eine aus den damaligen Zeitumständen völlig begreifliche Person; da Gott ewig außer aller Zeit sei, so sei dabei, daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, schlechterdings nichts zu denken. „Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden blos seltsam, daß bei den Christen nur Einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen."

Schelling erklärt nun die Philosophie für das wahre Organ der Theologie und will die Idee des Christenthum's zum Maaß des Werths der Bücher gemacht wissen, in welchen jene sich aus-

drückt, denn schon bei Paulus sei das Christenthum etwas Anderes geworden, als es im Geist seines Stifters gewesen; wäre die Auslegung frei gegeben, so würden wir in der Würdigung der ersten Urkunden des Christenthums schon so viel weiter sein und in einer so einfachen Sache nicht jetzt noch so viel Umwege und Verwicklungen suchen; mittelst der Sprachkenntniß die Wunder aus der Bibel herauszuerklären, sei ein eben so klägliches Beginnen, als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen Factis, die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Schelling geht in seiner Opposition gegen die sogenannte gesunde Exegese nicht nur so weit, daß er dem Protestantismus die sylbenstecherische Behandlung der biblischen Bücher zum Vorwurf macht, sondern mit einem Lob des Katholicismus, dem Volk die Bibel entzogen zu haben, sogar in folgende Worte ausbricht: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe (das Christenthum) gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne, aushalten.“ Man muß gestehen, das haben selbst die ärgsten Freigeister des Englischen und Französischen Deismus nicht zu

sagen gewagt, daß die Bibel ein Hinderniß der Vollendung des Christenthums gewesen und noch weniger, daß dieselbe an ächt religiösem Gehalt andern Religionsschriften so tief untergeordnet sei. Schelling ist so dreist, von Schriften früherer und späterer Zeit zu reden, welches letztere denn doch wohl heißen soll, Schriften, die nach der Entstehung des Christenthums verfaßt sind. Möchte es ihm doch gefallen haben, seinen kecken Worten eine bestimmtere Andeutung hinzuzufügen. Er nennt, es ist wahr, die Indischen Religionsbücher, allein 1802 waren die Veden noch viel unbekannter, als sie es jetzt sind und es war damals eine blaße Meinung, als ob in denselben ein unendlich tiefer speculativer Gehalt läge. Bei dem Mangel an Thatsachen, ein einigermaaßen sachliches Urtheil zu fällen, noch dazu in einer so wichtigen Angelegenheit, fällt der Leichtsinn Schelling's hier widrig auf. Dem Orient wird überhaupt in diesen Vorlesungen als dem Mutterlande der Ideen, Indien als der Heimath des Intellectualsystems gehuldigt; der Occident sei ein für sich unfruchtbarerer Boden gewesen, der dem idealen Princip des Orients durch seinen Buchstaben nur die Gestalt zu geben gewußt habe u. s. w. Hatte nun Hegel in seiner Abhandlung gesagt, daß in dem Christenthum das Esoterische selbst exoterisch, öffentlich geworden sei, so

machte Schelling sich ein esoterisches Christenthum daraus; hatte Hegel aus dem Zerfallen der besondern zeitlichen Formen des Christenthums den Schluß gezogen, daß es selbst als Versöhnung Gottes mit der Welt um so entschiedener als das wahre Evangelium hervortreten werde; so machte Schelling hieraus die „Wiedergeburt des esoterischen Christenthums" durch die mit der Poesie und Religion durch totale Aufhebung des Empirismus und Naturalismus vereinigte Speculation.

Die zehnte Vorlesung über das Studium der Historie und der Jurisprudenz ist nur ein matter Nachklang der Abhandlung Hegel's im kritischen Journal über das Naturrecht. Es wird mehr von Geschichtsschreibung als von der Geschichte selbst gesprochen; von der Jurisprudenz ist so gut wie gar nicht die Rede; über den Begriff des Staates werden, nicht ohne Verwirrung und Verschlechterung, einige der Hegel'schen Bestimmungen, in dürftigen Umrissen vorgetragen; Platon's Republik, als die bis jetzt einzige Auflösung der Aufgabe, den Staat aus Ideen zu construiren, gerühmt und versichert, daß die wahre Synthesis des Staats „ohne die Ausführung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes Document nicht weiter erklärt werden könne." Was man sich unter diesem Document vorstellen solle, wird kläg-

lich nicht erklärt; denken läßt sich nichts dabei. Was man in dieser Vorlesung hätte erwarten sollen, wäre eine Auseinandersetzung der Schelling eigenthümlichen Idee gewesen, die er auch in der historischen Construction des Christenthums aussprach, daß es „keinen Zustand der Barbarei gibt, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammt.“ „Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, so daß dies Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird.“ Wenn wir uns den Anfang der Geschichte denken, so liegt in seinem Begriff, daß die besonderen Formen der Verwirklichung des Geistes noch nicht existiren. Der Geist an sich ist die allgemeine, reale Möglichkeit und und insofern Einheit aller seiner Particularisationen. Das Geschehen, was aber seine That ist, besteht nun eben darin, daß er diese embryonische Einheit durch Setzen ihrer Unterschiede aufhebt; so entstehen Staaten, Künste u. s. w. Das Moment der Simultaneität der verschiedenen besonderen Sphären schließt die Succession der Bildung nicht aus; der politische, religiöse, künstlerische und

wissenschaftliche Fortschritt hängen in dem Einen Geist natürlich zusammen. Allein eben weil die Geschichte der Bildungsproceß des Geistes ist, so kann der Anfang nicht schon Staat, Kunst u. s. f. als Wirklichkeiten mit bestimmtem Dasein in gegenseitiger Durchdringung enthalten haben. Daß Barbarei aus untergehender Cultur entspringen kann und daß sie, als das Umschlagen der Civilisation in den Naturalismus und Cynismus, die rechte Barbarei ist, kann man unbedenklich zugeben. Wenn Schelling aber den einfachen Zustand der anfänglichen Menschheit, der allerdings nicht Barbarei war, einen Culturzustand nennt, so ist das zu viel, sobald unter Cultur, wie er es thut, mehr als die Veränderung, Aufhebung der primitiven Natürlichkeit des Geistes verstanden werden soll. Die Bibel hat hier das vollkommenste Recht, die thatlose Vegetation der unmittelbaren Harmonie des Menschen mit sich als Beginn der Geschichte und die Anfänge der Cultur jenseits des paradisischen Zusammenlebens mit der Natur zu setzen. Schelling und viele seiner Anhänger, namentlich Schubert, haben die Hypothese von einer ursprünglichen Vollkommenheit noch dadurch aufgeputzt, daß alle spätere Cultur nur Trümmer der primitiven bewahren, mithin nur ein Wiedererringen der einst schon besessenen Höhe der Bildung sein soll. Sie haben, wie

noch Martius in seinen Reisen in Amerika, Alles, was Wilde, wie wir zu sagen pflegen, von Rechtsinstitutionen, von Rechtssymbolik, Kunstfertigkeit u. dgl. besitzen, nur als ein Werk der Tradition zulassen, nicht als eine That des spontanen Geistes begreifen wollen oder können. Für den Römischen Katholicismus ist natürlich diese rückwärts gewendete Geschichtsansicht höchst ersprießlich, denn die Dogmen des Tridentinums, die Kanones der Decretalen, die Mission des Römischen Bischofs zur kirchlichen Supremation, das antiquarisch goldene Zeitalter des Christenthums, Alles liegt bei ihm rückwärts; seine Autoritäten sind empirisch und schließen indirect die sich ewig gleiche Autorität der Vernunft und ihrer progressiven Kritik aus. Eben deshalb ist diese Auffassung der Geschichte auch für die Politik so gefährlich, weil sie die Fortbildung des Bestehenden eigentlich zu einer Rückbildung des Bestehenden in das Gewesene macht und dadurch die fortstrebende Gegenwart mit dem Tod der Verwesung beängstet. Historisch ist ein solches Verfahren nur in diesem antihistorischen Sinne, daß die Perfectibilität der Geschichte in's Unendliche hin geleugnet und eine fertige Welt schon an ihren Anfang gesetzt wird. Organisch aber, wie man es auch nennt, ist es gar nicht, vielmehr schlechthin desorganisirend; das

Zurückkommen auf schon geläufige Formen täuscht nur eine Zeit lang über die destructiven Wirkungen einer solchen Methode, die eigentlich das Unmögliche versucht. Die Bibel ist auch in diesem Punct ganz vernünftig. Sie läßt Staaten, Künste, Religionen erst nach der Krisis entstehen, welche die anfängliche Einheit des Menschen mit sich, mit der Welt und mit Gott aufhob.

Die eilfte Vorlesung will über die Naturwissenschaft im Allgemeinen sprechen, bietet uns aber eine ganz neue Philosophie. Die unbeschreibliche Naivetät, mit welcher Schelling ohne Umstände, ohne Erinnerung an die Differenz dieser jetzigen Bestimmungen mit früheren, eine neue Ideenlehre vorträgt, macht ihn im Grunde für die Metamorphose unzurechnungsfähig. Er hatte nämlich bis dahin das Absolute als das Negative aller Gegensätze von positiver und negativer Kraft, von Realem und Idealem, von Object und Subject, Natur und Geschichte, bestimmt. Das Absolute unterschied sich von dem Realen und Idealen dadurch, daß es positiv die indifferente Mitte dieser polarischen Differenz war. In der authentisch sein sollenden Constitutionsurkunde des Systems war die Indifferenz als absolute Identität Vernunft genannt worden. Jetzt tritt mit Einem Male Gott hervor. Dieser Name, kann man ent-

gegnen, ist unschuldig; man müßte Schelling bis dahin wenig verstanden haben, um nicht zu wissen, daß das Absolute, die Indifferenz, die Identität, die Vernunft, dasselbe sein sollen, was er jetzt Gott nennt. Dies ist richtig. Allein der Unterschied wird groß. Bis dahin hatte Schelling das Absolute nur logisch als Negation irgend einer Differenz definirt; noch im Eingang zu diesen Vorlesungen hatte er das Absolute als die Einheit des Endlichen und Unendlichen erklärt. Indem er jetzt das Absolute als Gott bestimmte, ward damit der Gedanke der Subjectivität, der Persönlichkeit lebendig. Die Welt mußte in ihrer Einheit mit Gott eben so sehr von ihm unterschieden werden. Es mußte aus Gott zur Welt der Uebergang sich als nothwendig aufdrängen und damit die Schwierigkeit sich bemerklich machen, Gott nicht auf Kosten der Welt, die Welt nicht mit Abbruch der Freiheit Gottes, selbstständig zu denken. Zunächst hat sich Schelling Platonisirend durch eine Ideenwelt geholfen, die er zwischen Gott und die Wirklichkeit in der Weise einschob, daß er die Ideen zu den Seelen, die Dinge — ein barbarischer Ausdruck, zu ihren Leibern machte. Diese Ideenwelt, die im Bruno zuerst angedeutet ward, ist unstreitig uns bis dahin bei Schelling in dieser Weise noch nicht vorgekommen und wir wollen ihn selbst

vernehmen, wie er diese theosophische Wendung in seine Philosophie einführte. Er sagte:

„Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen. — Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit: sich selbst Object zu sein; denn kraft desselben ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben."

„Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht todt, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besonderen Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen."

„Kraft dieser Mittheilung sind sie, gleich Gott, productiv und wirken nach demselben Gesetze

und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden, und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunct der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich."

Nun können wir diese theosophische Wendung uns abermals aus nichts Anderem, als aus dem Bedürfniß erklären, den Begriff der Idee von der realen Gestaltung derselben zu unterscheiden. Statt denselben in seiner Wahrheit zu fassen, verfiel Schelling auf den Plural von Ideen, welche er in einer vollkommen gnostischen Weise, d. h. in einer Vermischung von Denken und Phantasiren, darstellte. Wenn er daher einen Fortschritt in der Consequenz seines Systems machte, wie dies unbedingt zugestanden werden muß, so machte er ihn zugleich in einer Weise, durch welche er sich einen noch größeren Rückschritt vorbereitete. Die Idealität des Logischen als der absoluten Form war der Fels, an dem er scheiterte. Das, was erst die Nothwendigkeit des Begriffs vollendet, wurde für ihn das Dunkle, das Unbegreifliche. Die gewöhnliche Logik, wie wir gesehen haben, verachtete er und mit Recht, weil sie in der

Getrenntheit von der metaphysischen Bedeutung ihrer Bestimmungen, in der äußerlichen Mechanik ihrer Regeln, zu tief unter dem Begriff seines Absoluten stand. Im Bruno streifte er nahezu, nach Hegel'schen Inspirationen, das Logische in höherer Weise zu fassen und es von der Endlichkeit des bloßen Verstandes zu befreien, aber, wie gezeigt worden, sank er sogleich wieder zu dem gemeinsten Begriff der Logik herab und erklärte es für ein hoffnungsloses Beginnen, von ihr aus in der Philosophie einen Schritt vorwärts zu thun. Man will es sich öfter nicht eingestehen, daß ein so großer Philosoph, als Schelling, auf diesem Gebiet so unzureichend befunden wird; es ist aber so. Man lese in dieser eilften Vorlesung den Unterschied, den er zwischen Sein und Wesen macht und man wird erstaunen, wie unbeholfen und nichtssagend oder vielmehr Unvernünftiges sagend Schelling dabei erscheint. Da Hegel damals schon Logik und Metaphysik in Jena seit Michaelis 1801 las, so können wir uns diese Verworrenheit freilich äußerlich zurecht legen. Sie ist ein Verdauungsexperiment der von Hegel überkommenen, halb gefaßten Begriffe. Schelling sagt: „Wenn dieses — das Endliche — nicht in sich selbst und als endlich das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objectiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele

eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze Unendlich in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf."

Von den besonderen Bestimmungen, welche Schelling in dieser und den beiden folgenden Vorlesungen über die Natur im Allgemeinen, über die Physik, Chemie und Medicin gibt, ist es unnöthig, etwas anzuführen, da wir größtentheils nur Reminiscenzen aus seinen früheren Ansichten treffen. Die glänzende Seite des Vortrags ist hier, wie überall bei Schelling, die polemische. Von dem Inhalt der Hegel'schen Dissertation über die Planetenbahnen wird fleißig Gebrauch gemacht. Die mathematische Naturlehre, wie sie besteht, wird als ein leerer Formalismus verworfen, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen, jedoch wird nicht angegeben, wie die Mathematik zur Naturwissenschaft sich eigentlich stellen solle. Bei der Medicin wird Brown gelobt, wie Schelling immer lobt; er versichert nämlich, daß der Begriff der Erregbarkeit in einer höheren Sphäre des Wissens noch wieder aus höheren

Begriffen eben so construirt werden müsse, wie Brown aus demselben die verschiedenen Krankheiten ableite.

Endlich die vierzehnte Vorlesung betrifft die Wissenschaft der Kunst in Bezug auf das akademische Studium. Diese Vorlesung ist ein wüstes Durcheinander von Sätzen der Schelling'schen Philosophie mit damals beliebten Meinungen der Schlegel'schen Schule über das Wesen der Kunst. Daß der Philosoph den Künstler am Besten verstehen könne, ist gewiß zuzugeben; aber es soll die Construction der Kunst ein würdiger Gegenstand insbesondere „des christlichen Philosophen sein, der sich ein eigenes Geschäft daraus zu machen hat, das Universum derselben zu ermessen und darzustellen." Es wird nämlich zuvor behauptet, daß die antike Kunst im Ganzen eben so den Charakter des Endlichen trage, wie die christliche Kunst den des Unendlichen. Solche Unterscheidungen sind so wahr als falsch. Es läßt sich Alles aus ihnen machen und wegen dieser Weichheit sind sie verwerflich. Warum soll das Homerische Epos, warum soll eine Sophokleische Tragödie endlich genannt werden? Ich muß fragen, ob das erstere dem Begriff des Epos, die andere dem Begriff der Tragödie entspricht; ist dies der Fall, so ist vom ästhetischen Standpunct aus die Unendlichkeit

in dem Kunstwerk realisirt oder es müßte die Nichtidentität zwischen der Idee und dieser bestimmten Wirklichkeit gezeigt werden können. Schelling mit seiner limitirenden, auf Ausflüchte bedachten Diplomatik sagt daher, die antike Kunst habe im Ganzen den Charakter des Endlichen; hieran würde er entschlüpfen. Was er eigentlich sagen wollte, sieht man wohl. Er wollte den von Schiller aufgefundenen Gegensatz des Naiven und Sentimentalen und den von Friedrich Schlegel in seinen Untersuchungen über die Geschichte der Griechischen Poesie angegebenen Charakter des Antiken speculativ ausdrücken. So kam er zu jener armseligen Bezeichnung und so kam er dazu, den christlichen Philosophen besonders zum Verständniß der Kunst zu befähigen, woran wieder so viel wahr ist, daß wir Moderne natürlich das Antike richtiger verstehen, als dasselbe sich selbst zu fassen im Stande war. Sonst ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß der verhängnißvolle Ausdruck: christlicher Philosoph, in der Phase unserer Philosophie von Kant ab hier zum erstenmal von einem Philosophen selbst angewendet und die Christlichkeit zur Bedingung wahrhaften Verständnisses gemacht ward. Daß Schelling versichert, wie eine solche Construction der Kunst, als er im Sinn habe, mit nichts zu vergleichen sei, was man bis dahin Aesthetik, Theorie der schönen

Kunst, genannt habe, ist bei ihm ganz in der Ordnung. Dies trockne Versichern vom Untergang einer bisherigen Gestalt des Wissens, dies Weissagen einer neuen Organisation desselben, ist der Hebel gewesen, womit er so Viele in Bewegung setzte. Er erklärte „die Philosophie der Kunst für das nothwendige Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft, wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaue u. s. w." Aber er predigte auch „den innigen Bund, welcher die Kunst und Religion vereint," weshalb die wissenschaftliche Erkenntniß der Kunst auch dem Religiösen nothwendig sei. Er ließ die Staatsverwalter hart an, weder für Kunst empfänglich zu sein, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben; es sei dies für sie keine geringe Schande. „Wenn es auch, schloß er, nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Alterthum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige Eines allgemeinen objectiven und lebendigen Kunstwerks waren."

Am Schlusse der Zeitschrift für speculative Physik hatte Schelling, die Darstellung seines Systems unterbrechend, erklärt, Zeit und Umstände verhinderten ihn einstweilen an der Fortsetzung; auch sei der Reichthum des Gegenstandes zu groß; vorläufig lade er den Leser zur Construction der ideellen Reihe ein u. s. w. Als er nun eine

Neue Zeitschrift für speculative Physik, bei Cotta in Tübingen 1802—1803, 3 Hefte,

herausgab, konnte man jene verheißene Fortsetzung erwarten, welche, nach der jetzigen Terminologie zu reden, zunächst von der Naturphilosophie noch die Physiologie, sodann die Philosophie des Geistes, der Geschichte, der Kunst, hätte enthalten müssen.* Den Schein einer solchen Fortsetzung suchte Schelling auch zu erkünsteln, indem er:

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie,

mittheilte. Diese enthielten jedoch folgende Untersuchungen:

1) Von der höchsten oder absoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. I. 1—32.
2) Beweis, daß es einen Punct gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst, Eins sind, 33—48.
3) Idee des Absoluten, 49—77.

4) Von der philosophischen Construction oder von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen, II. 1—33.
5) Von dem Gegensatz der reellen und ideellen Reihe und den Potenzen der Philosophie, 34—50.
6) Construction der Materie, 51—62.
7) Speculative Bedeutung der Keplerischen Gesetze des allgemeinen Weltbau's, 63—90.
8) Betrachtungen über die besondere Bildung und die inneren Verhältnisse unseres Planetensystems 91—174.

Im letzten Heft endlich findet sich noch eine kleine Abhandlung Schelling's S. 92—109 über die vier edlen Metalle.

Man darf nur diese Themata übersehen, um sogleich zu erkennen, daß Schelling hier seine bekannten Allgemeinheiten wiederholt. Zunächst wird die im Bruno aufgestellte Triplicität des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als maaßgebend auch für das Erkennen aufgestellt, wobei die sonderbarsten Aeußerungen vorkommen z. B. daß die Vorstellungen rein endlich seien, in wiefern sie durch Erziehung in die Seele gesetzt werden. Die zweite Untersuchung betrifft natürlich die intellectuelle Anschauung als conditio sine qua non des Philosophirens. Die dritte

handelt von der Indifferenz von Form und Wesen und fängt mit den Worten an: „Spinoza, welchen — nicht Mißverständniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, sondern absolutes Mißkennen der Philosophie selbst zum Dogmatiker stempelt — setzt u. s. w." Und wer hatte ihn dazu gestempelt? Schelling selbst. In seinen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus hatte er Spinoza als den vollendetsten Dogmatiker Kant gegenübergestellt und in Dogmatismus und Kriticismus die beiden einzig möglichen Formen der Philosophie erblickt. Aber unterdessen hatte er Hegel's Kritik der Jacobischen Philosophie und darin eine neue Auffassung des Spinoza kennen gelernt. S. 57 kommt die deutlichste Spur von dieser Quelle des veränderten Urtheils über Spinoza vor. Ueberhaupt sehen wir Schelling in sich unsicher geworden. Er ahmt den Hegel'schen Periodenbau nach, er nimmt dessen Terminologie in sich auf. Es versteht sich abermals von selbst, daß dies für einen fortschrittlustigen Menschen nur lobenswerth und ganz in der Ordnung wäre, wollte Schelling neuerdings nicht Hegel zur impotenten Schülerhaftigkeit herabdrücken und so thun, als ob dessen Anerkennung als eines, wie er selbst, welthistorischen Philosophen, ein Unrecht sei, das ihm und der Wissenschaft angethan werde. Aus diesem Grunde kann man sich nun der Nachrechnung nicht

entschlagen, was denn Schelling seinerseits wohl Hegel zu verdanken habe. Die schnöde Manier, wie er sich, so weit er vermochte, dessen Philosophie aneignete, ist es besonders, die hier zur Sprache kommen muß, so wenig sonst diese mercantilische Rücksicht für die Kritik gehört. So finden wir als Construction der Dinge im Absoluten im zweiten Heft eine absolute Methode geschildert welche weder analytisch noch synthetisch sein soll. Wir erinnern uns, daß Schelling schon früher die wahrhafte Methode bekanut machen wollte, in der Darstellung des Systems aber doch noch die synthetische beibehielt und in dem Schema einer geraden Linie versinnbildete. Hier S. 13 ff. erklärt er nun, daß der Unterschied der analytischen und synthetischen Methode im Grunde der Arithmetik und Geometrie angehöre, die Philosophie aber nur Eine Methode habe, „von welcher, was man in der letzten Zeit die synthetische genannt hat, zwar das wahre aber in der Reflexion auseinandergezogene Bild" ist. Aber schon in der Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems hatte Hegel gesagt: „Am Reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint; welche u. s. w." An der Kritik der Behandlungsarten des Naturrechts hatte er sodann ein concretes Beispiel von

der Einseitigkeit beider Methoden und der Nothwendigkeit ihrer Aufhebung in einer höheren gegeben. Schelling brachte fast Alles, was Hegel bis dahin gesagt hatte, auch dessen Ansicht über den Skepticismus, die Geschichte der Philosophie u. s. w. nur zerflossener, polemischer, wieder vor, damit auch er es gesagt habe und sich selbst citiren könne. Auch sollte die Geradlinigkeit jetzt nur noch für die Materie als solche das Schema sein; für die „Empfindlichkeit“ derselben als der relativen Einbildung des Wesens in die Form, der Aufnahme der Differenz in die Indifferenz, sollte II. 57 die Kreislinie das absolute Schema sein. Für die dritte Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz hatte er kein Schema mehr, d. h. es war dies Construiren überhaupt eine Spielerei.

Bei der Entwicklung der Keplerischen Gesetze S. 63 nennt er endlich Hegel: „Die Verunstaltung, welche diese Gesetze durch die Newtonische Attractionslehre und den Versuch, sie auf mechanisch-mathematische Weise aus zufälligen und empirischen, willkürlich angenommenen Bedingungen herzuleiten, erlitten haben, ist in Hegel's Abhandlung de orbitis Planetarum, erkennbar und scharf genug gezeigt worden.“ Er hebt also die negative Seite der Abhandlung, die

Polemik gegen Newton hervor, und fährt fort: „Die Ansicht dieser Gesetze, welche ich für die absolute und rein speculative halte, ist in dem Gespräch über das göttliche und natürliche Princip dargestellt. Es kann hier blos darauf ankommen, theils überhaupt diese Untersuchung in strengerer Form anzustellen, theils was in jener Darstellung noch unbestimmt und dunkel geblieben sein kann, mit mehr Bestimmtheit und Klarheit zu zeigen.“ Was die Sache selbst und Schelling's Verhältniß zu Hegel dabei betrifft, so wie den Anspruch auf größere Bestimmtheit, welche Schelling ihr geben wollte, so sehe man darüber das Urtheil eines Sachkundigen Frantz: die Philosophie der Mathematik, Leipzig 1842, S. 43. Die Kritik, welche Hegel von der gewöhnlichen Auffassung des Gegensatzes der Centrifugal- und Centripetalkraft gibt, wird übrigens von Schelling selbst S. 73 vortrefflich genannt, wo er sogar, was sonst nie vorkommt, dessen eigene Worte direct anführt. Diese Abhandlung ist es nun, mit welcher Schelling aus der größeren Gebundenheit, Ordnung, Genauigkeit der Darstellung, wieder in das Flüchtige, Improvisirende seiner ihm eigenthümlichen zerfahrenen Manier schon zurückgeht. Es werden zuletzt von S. 91 ab auch nur Fragmente an einander gereihet und lauter Hypothesen vorgetragen, welche sich darum drehen, die

Reihe unseres Planetensystems als eine Cohäsions-linie darzustellen, welche derjenigen entspräche, die Steffens unter den Metallen aufgefunden zu haben glaubte. Der Jupiter sollte der Mittelpunct, der König des ganzen Systems sein. Man kann sich leicht vorstellen, was für Keckheiten sich hierbei hervorwagten z. B. S. 120: „Die tiefsten Sterne, die dem Centro am nächsten, und unter diesen besonders Venus, als der mittlere, sind das Gold des Himmels; denn der unterste, Mercurius, hat noch ein Uebergewicht der Leiblichkeit und Besonderheit in sich, so daß er das Wesen in sich selbst aufnimmt, und der besondern Verwandtschaft gegen sie unterworfen, durch den Zug, den er erleidet, auch in seiner Bahn excentrischer wird. Die Erde dagegen, der entferntere, hat schon mehr von dem Wesen in sich eingebildet, und nähert sich mehr der Starrheit und dem Zusammenhang in sich selbst u. s. w.“

Mitten unter solchen Faseleien ist es Schelling recht erwünscht, die Astronomen herunterzumachen, daß der zwischen Mars und Jupiter gesuchte Planet in zwei so kleinen Sternen — damals waren erst Pallas und Ceres entdeckt — mit so eigenthümlichen Bahnen sich dargestellt und mithin gar nicht ihren gehegten Erwartungen, einen soliden Planeten an dieser Stelle zu finden, entsprochen habe. Manche wüß-

ten nicht, ob sie einem Dingchen von der Kleinheit der Pallas die Dignität eines Planeten zugestehen sollten. Ihr Großthun, etwas gefunden zu haben, was sie mit Bewußtsein gar nicht gesucht hatten, sei daher sehr überflüssig. S. 125: „Dagegen darf ich (da es doch von selbst klar ist) versichern, daß meinen Ideen von der Construction des Planetensystems keine größere Bestätigung, als sie durch die Entdeckung dieses Gestirns erhalten haben, zu Theil werden konnte. Es ist denen, welchen ich seit mehreren Jahren meine Ideen mitgetheilt, oder die meine Vorlesungen besucht, bekannt, daß ich aus Gründen, die von meiner Lehre von der Cohäsion und den Cohäsionsverhältnissen im Planetensystem hergenommen waren, nicht nur überhaupt das Dasein eines Planeten zwischen Mars und Jupiter behauptet; sondern diese Stelle bestimmt als den höchsten Punct der Dichtigkeit im Planetensystem bezeichnet, also wirklich weiter gesehen habe, als jene, denen die besonderen Eigenschaften der neuentdeckten Planeten noch so viel unnütz zu denken machen; und ich erwähne dieses, nicht meinetwegen, sondern um der Sache und der Wissenschaft willen, gegen die nun auch unter den Astronomen die gewöhnlichen und von Andern längst verbrauchten Einfältigkeiten vorgebracht werden, so wie auch um die Eitelkeit des

Triumphgeschreis zu zeigen, das einige unter ihnen über die Entdeckung des zuerst gefundenen Planeten erhoben haben.“ — Und doch, was ist diese Bescheidenheit Anderes, als die Zuneigung des Triumphes für den speculativen Philosophen? Schade nur, daß derselbe nicht auch die beiden anderen Asteroiden voraussah! — Die rein aus der Luft gegriffenen Bestimmungen, welche Schelling von den anderen Planeten, namentlich von seinem Lieblinge, dem Regenten Jupiter, in einer astrologischen Sprache mit einigen Scheinbarkeiten, einer östlichen und westlichen Richtung des Himmels u. dgl. hinsudelte, können als Maaßstab dienen, welches Leichtsinnes sein combinatorisches Talent fähig war und einem Andern aus seiner Schule, falls derselbe damit nicht durchgekommen, würde er ein solches Unwesen nicht verziehen haben. Schubert hat späterhin sich bemüht, die durchschnittliche Dichtigkeit der Planeten zu berechnen, ist aber auf ganz andere Resultate als Schelling gekommen und machte nicht den Jupiter, sondern die Asteroiden zum Mittelpunct, jenseits dessen er nach der Sonne zu eine helische, nach dem Uranus hin eine aphelische Reihe setzte.

Gegen das Ende zu werden die Fragmente immer desultorischer, immer phantastischer. So nennt er S. 172 das südliche Amerika den eigentli-

chen Ansatzpunct der Sonne und sagt: „Dort hat ein unmittelbarer Instinct die eingeborenen Menschen zuerst gelehrt, die Sonne anzubeten, indeß die Erde inwendig sich in den heftigsten Erschütterungen bewegend ihre Selbstständigkeit beweiset und die Ausbrüche uralten Feuers diesen Punct als einen Heerd des Lebens bezeichnen. Wie die gegen die Erde gekehrte Seite des Monds ihr die höchsten Berge entgegenstreckt, so erheben sich auch in jenem sonnegeweihten Punct die höchsten Berge von der Erde u. s. w." Abgesehen davon, daß das Letztere jetzt auch nicht mehr wahr ist, so erfahren wir hier, daß Schelling die der Erde nicht zugekehrte Seite des Mondes kennt, daß er die Höhe der dort befindlichen Berge kennt, erfahren wir, daß er Autochthonen in Amerika annimmt, daß er dorthin den primitiven Sonnencultus setzt und was wir sonst noch aus solchen Träumereien könnten entnehmen wollen. Man merkt nur zu leicht, welche damals in der Wissenschaft auftauchenden Ansichten von Schelling so in der Eil verarbeitet oder vielmehr carrikirt wurden. Dennoch hat er die Dreistigkeit, um nicht zu sagen Unverschämtheit, am Schluß zu versichern, daß er die meisten dieser Gedanken schon längst gefaßt habe und daß ihm der Mangel einiger Bestimmungen seiner durch die Empirie auf das Genauste bestätigten Theorie nicht ent-

gehen könne z. B. die Bestimmungen der Distanzen der Planeten von einander und vom Centro. „Ich sehe die Möglichkeit voraus, die hier aufgestellten Gesetze und Verhältnisse noch in höheren Formeln aufzulösen: ihr Grund aber und Wesen wird bleiben, und nur einer höheren Darstellung, aber keiner Veränderung fähig sein."

Ist man durch diese Lectüre abgestumpft und will sich in Betreff desselben Objects geistig recht erquicken, so lese man darnach Kant's Naturgeschichte des Himmels. Da ist Kenntniß, Ernst, wissenschaftliche Würde, Klarheit des Ausdrucks, Vorsicht der Hypothesen, hier von all diesem das Gegentheil. Und doch hat Schelling sich selbst noch durch den Aufsatz über die vier edeln Metalle an Faselei und Schludrigkeit übertroffen. Daß er darin das Gold und das Licht und den Südosten parallelisirt, konnte man schon nach den Aeußerungen über die Planeten voraussehen; er parallelisirt aber den Metallen auch die Farben; dem Eisen soll der Purpur entsprechen; dem Grün jedoch nicht ein Metall, sondern das Wasser; nach der klimatischen Vertheilung soll das Eisen dem Norden, das Gold dem Aequator angehören, von diesem Punct aus, „wo die Sonne gleichsam in der Erde zu wurzeln sucht — haben sich die Krankheiten über das menschliche Geschlecht ver-

breitet, welche am meisten von allen die Reproductionskraft untergraben und — gegen dieselbe trägt in den edeln Metallen derselbe Boden die Heilkräfte. Das Eisen entreißt diese Gewächse der Sonne, dem mütterlichen Boden der Erde u. s. w." Soll das heißen, die Syphilis, was freilich auch nicht mehr recht wahr ist, wird durch Quecksilber geheilt? Warum ist dann aber die Syphilis nicht eine Altafrikanische Krankheit? Warum hat dann wohl Spanien Quecksilberbergwerke, aber nicht Afrika? Und Afrika ist doch in ganz anderer Weise in der Aequatorialzone gelegen als Amerika, das sich in der Mitte wespenartig dünne zusammenzieht und durch Plateauformationen den Druck dre Sonnengluth mildert u. s. w. Die Syphilis ist nach Rosenbaums Untersuchungen auch schon im Griechischen und Römischen Alterthum, nicht blos erst im Mittelalter, in Rom u. s. w. vorhanden gewesen. Doch das ist es eben. Nachdenken muß man über solche Eilgeburten der Schelling'schen Phantasie nicht. Er selbst hat zuweilen einen Anflug von dem Mißverhältniß seiner Leistungen zu ihrer Aufgabe; früherhin, wie wir gesehen haben, sprach er dasselbe mit wahrhafter Bescheidenheit aus, jetzt liegt es schon nicht mehr an ihm, sondern an der Sache, wie er z. B. den fünften Abschnitt der ferneren Darstellung, worin er die Potenzenreihe in ra-

schen Zügen vorüberdefiliren läßt, mit den Worten schließt: „Habe ich von dieser wechselseitigen Durchdringung aller Einheiten im Absoluten nicht auf's Klarste geschrieben, so liegt die Ursache hievon größtentheils in dem Gegenstand selbst, dessen labyrinthische und fast undurchdringliche Verwickelungen nur mit Mühe bezeichnet werden können."

Noch muß erwähnt werden, daß Schelling in den Miscellen des ersten Heftes dieser Zeitschrift S. 161—185 unter dem Titel: Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie, seinen Kampf gegen die Literaturzeitungen mit glänzendem Erfolge fortführte. Sobald Schelling sich vertheidigt, sobald er Andere angreift, schreibt er, wie schon oft von uns bemerkt, immer am Besten. Er hat dann Feuer und eine gewisse Originalität der souverainsten Verachtung, die seinem Styl bei aller Flüchtigkeit einen großen Reiz geben. Röschlaub war angegriffen; naturhistorische Thesen in Bamberg waren als ein Non plus ultra von Unsinn in den literarischen Klatschbuden lächerlich gemacht. Die Regierungen waren aufgefordert, der neuen so verderb-

lichen, alle Sittlichkeit untergrabenden Philosophie keinen Vorschub zu leisten und was ähnlicher Gemeinheiten mehr waren. Schelling geißelte vorzüglich auch die hochmüthige Meinung solcher Klätscher, daß sie sich für Repräsentanten des gebildeten Publicums auszugeben und von Attischer Urbanität zu sprechen wagten, die ihnen, sollten sie dieselben wirklich erfahren, gar übel bekommen würde. „Die Pöbelherrschaft in Künsten und Wissenschaften, wenn sie je eintreten oder begünstigt werden könnte, wäre nach einem unausbleiblichen Erfolge nur der Vorbote einer ganz andern Pöbelhaftigkeit.“

Eine andere Opposition entlockte ihm eine andere Schrift, die nicht bloß polemisch, sondern auch doctrinair war. Es hatte sich nämlich gegen die prätendirte Absolutheit des Wissens die des Glaubens geregt. Von der Schelling'schen Schule selbst war es Eschenmayer, der mit seiner Schrift: Uebergang der Philosophie in die Nichtphilosophie, als Herold des Glaubens aufgetreten war. Schelling suchte den Mißverständnissen, die sich hieran zu knüpfen drohten, mit seiner Schrift: „Philoso-

phie und Religion 1804, zu begegnen. Er führte darin mit vornehmer Parrhesie theils die Gedanken weiter aus, die Hegel dem Aufsatz im Kritischen Journal: Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie zum Grunde gelegt, theils diejenigen, die er selbst in den Vorlesungen in dieser Beziehung geäußert hatte.

Mit dieser Schrift verließ Schelling die speculative Naturwissenschaft. Er ging über zur Philosophie des Geistes und wollte, wie er sich ausdrückte, zunächst die praktische Philosophie in diesem Büchlein begründen, denn die Geschichte und Jurisprudenz hatte er ja als den eigentlichen Inhalt der Philosophie des Geistes in den Vorlesungen über das akademische Studium aufgestellt.

Hiermit änderte sich nun, wie schon gezeigt worden, seine Begriffsbestimmung des Absoluten. In den Vorlesungen hatte er es bereits Gott genannt und von der „Geburt aller Dinge" gesprochen. Jetzt stellte er die Idealität als die fundamentale Bestimmung des Absoluten auf. Das Ideale bestimmt sich zweitens in sich zum Realen und das Reale als solches ist erst das Dritte. Früherhin hatte er das Reale und Ideale in dem Absoluten nur neutralisirt; jetzt zeigte er den Proceß in demselben auf. Allerdings sollte er weder nur das Reale noch das Ideale,

sondern sowohl das Ideale als das Reale sein, allein zwischen der reinen Idealität und Realität setzte er gegenwärtig eine Mitte, einen Uebergang von dem einen zum andern. Das Absolute als Ideales soll sich in sich zum Realen erst bestimmen. So ist es als Mitte des Idealen und Realen die Form, das bildende Princip. Die Realität als durch das Absolute vermittelt soll nun selbst den Charakter der Absolutheit an sich haben, und hier ist es nun, wo Schelling zuerst entschieden von dem Boden des Spinozismus, auf dem er bis dahin gestanden, abtritt, indem er von dem Absoluten das Universum als dessen Gegenbild unterscheidet. Bei Spinoza ist das Ausgedehnte wie das Denkende als Attribut ein unmittelbares Moment der Substanz. So war bis dahin bei Schelling die Natur und die Geschichte die unmittelbare Manifestation des Absoluten gewesen, das außer ihnen nichts für sich war. Jetzt kam es ihm darauf an, den Unterschied als Unterschied zu setzen. Das Absolute setzt sich selbst in dem Anderen so, daß dasselbe eben sowohl, insofern es gesetzt wird, nothwendig, insofern es aber als Gesetztes sich in sich selbst bestimmt, frei ist. Um nun die Selbstständigkeit der Welt in sich recht schlagend auszudrücken, nannte Schelling den Act der der Welt immanenten Selbstbestimmung den Abfall derselben vom

17*

Absoluten. Hatte er in den akademischen Vorlesungen noch von einer Mittheilung der Ideen an die Dinge gesprochen, so war jetzt von einer solchen Mittelwelt zwischen den Absoluten und der Welt nicht mehr die Rede. Das Absolute als die productive Form war selbst die Mitte. Der Bruch war da und ward in allen seinen Consequenzen verfolgt. Diese Fassung des Verhältnisses des Absoluten sowohl zu sich selbst als zur Welt war unstreitig bei Schelling wieder ein Fortschritt, denn das Absolute ward nun erst wirklich absolut, weil es von dem unendlichen Progreß der Erscheinung frei ward, aber auch das Universum ward nun erst zur Welt, zum andern Absoluten, weil auch es von dem Absoluten als Absoluten frei wurde und Leben und Bewegung in sich selbst empfing, während bis dahin die beiden Potenzenreihen immer nur Darstellungen des Absoluten gewesen waren, d. h. nicht sich selbst, sondern nur das Absolute in sich zur Erscheinung gebracht hatten. Schelling hat freilich diesen Standpunct späterhin, als er die Vorstellung des Abfalls zu der des dunkeln Grundes steigerte, sehr getrübt und die Welt mit Gott wieder in einander gewebt.

Man muß Schelling zugeben, daß er damals über die Bildlichkeit des Ausdruckes Abfall ein vollkommen philosophisches Bewußtsein hatte. Er er-

klärte ausdrücklich, daß man die Acte im Absoluten nicht als eine Folge sich vorstellen und den Abfall als ein zeitloses, ewiges Geschehen denken müsse. Dennoch fiel er im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzung von diesen richtigen Bestimmungen ab und ließ sich zu allerlei mythischen Inconsequenzen verleiten. Der Mangel an logischer Präcision rächte sich auch hier von Neuem und die Phantasie fand an der Vorstellung des Falles zu viele Nahrung. Der Fall der Engel, den Lucifer an ihrer Spitze, der Sündenfall der Urmenschen, die Labilität des schon äußerlich Getauften, aber noch nicht innerlich Wiedergeborenen und ähnliche Vorstellungen können sogleich daran anknüpfen, wie z. B. Schelling selbst den Verstand die gefallene Vernunft nennt. Man sieht auch in der weiteren Deduction sogleich die Einseitigkeit auftreten, daß Schelling den Abfall in das Sinnliche setzt. Diese Verkümmerung des an sich speculativen Begriffs des ἕτερον macht es unbegreiflich, wie es zum Abfall kommen, wie das Sinnliche die Macht dazu haben kann und die alten Mystiker waren einsichtiger, wenn sie den Fall zuerst in creatürliche Geister setzten, eine Einsicht, die Schelling später nachgeholt zu haben scheint. Die Materie wird ihm jetzt das Element der Trennung, das Princip der Differenzirung und nothwendig entsteht nun damit

eine ganz neue Auffassung der Natur. Die Alten, namentlich die Platoniker, hatten die Materie auch schon als das Nichtseiende, als das Ungöttliche gefaßt, eine Ansicht, welche von einigen christlichen Secten aufgenommen und sogar praktisch bis zu den gröbsten fleischlichen Verirrungen hin ausgebeutet war. Schelling faßte jetzt zum Erstenmal die Materie als das Negative des Geistes, den Geist als das Negative der Materie, während er früher immer nur in dem Gedanken ihrer Harmonie geschwelgt hatte. Ein finsterer Schatten warf sich ihm von hier ab auf die Natur. Die Materie ward das trübende, verfinsternde Unwesen und wir wissen, bis zu welchen Ungeheuerlichkeiten diese Meinung fortgehen kann. Schon bei den Cartesianern, bei Arnold Gunlinx, bei Malebranche, kommen dergleichen vor. In unserem Jahrhundert aber ist die Vorstellung, daß die Natur, die Materie, dem Geist mit dämonischer Verlockung gegenüberstehe, bis zur höchsten Spitze getrieben. Der Hellenische Sinn wich von Schelling; er konnte nicht mehr mit dem heiteren Wort Schiller's sagen:

> Und die Sonne Homers, siehe, sie lächelt
> auch uns!

Hatte er nun in den akademischen Vorlesungen ganz allgemein von den Dingen gesprochen, denen

die Ideen Seelen zutheilten, so ließ er sich jetzt zum Erstenmal auf eine Genesis des subjectiven Geistes ein, jedoch nur in der ganz abstracten Weise, daß er das Producirende der Ideen als Seele sich in die Endlichkeit versenken ließ und nun Platonisirend von der Reproduction der Urbilder der Ideen in der Seele sprach, welche sich durch das zweideutige Mittelwesen der Materie zur Anschauung des Lichtes durcharbeiten und die Fesseln der Sinnlichkeit durchbrechen muß. Die Seele trägt nach Schelling in ihrer Ichheit als der höchsten Potenz des Fürsichselbstseins eben so sehr den Punct der weitesten Entfernung vom göttlichen Centrum, als derselbe zugleich der Wendepunct der Rückkehr zu demselben durch die Negation der Selbstheit ist. Es sind in diesen Wendungen auch wahre Bestimmungen enthalten, das ist nicht zu leugnen, allein theils kann man sie im Platonischen Phädon und anderwärts in ihrer ursprünglichen Form reiner genießen, theils ist es eben diese Form, welche die Erkenntniß, indem sie sich zu bilden im Begriff ist, wieder aufhebt und schwankend macht. Dies ist vorzüglich bei der Unsterblichkeit der Seele der Fall. Schelling erklärt den Wunsch der individuellen Fortdauer als ein Product der Endlichkeit, als ein Mißkennen der Ewigkeit des Geistes, eine solche Unsterblichkeit als eine

nur fortgesetzte Sterblichkeit. Und doch spricht er wieder so änigmatisch von den Wanderungen und dem zukünftigen Zustande der Seele und scheint ihn wieder so sehr durch das Verhalten der Seele zu den Ideen zu bedingen, daß man bei ihm noch weniger als bei Hegel weiß, woran man ist, wenn man nicht aus dem Zusammenhang des Ganzen, sondern aus den einzelnen Aussprüchen eine Gewißheit zu erlangen sucht. Die Unsterblichkeit als eine schon gegenwärtige Qualität des Geistes zu denken, ist Schelling mit Hegel ganz einverstanden.

Schelling wiederholt hier seine Ansicht der Geschichte, als einer sich successiv entwickelnden Offenbarung Gottes, in welcher er jedoch jetzt nur noch zwei Perioden unterscheidet, eine der höchsten Entfernung der Menschheit von ihrem Centrum, und eine andere der Rückkehr zu demselben. Mit großer Parrhesie trägt er aber seine Versicherungen über den Anfang der Geschichte wieder vor, daß die gegenwärtige Menschheit die Erziehung höherer Naturen genossen, welche Alles, was von Sitte, Religion, Kunst und Wissenschaft noch vorhanden sei, dem Samen nach ausgestreuet hätten; nur habe das anfängliche Geschlecht in unbewußter Herrlichkeit besessen, was das spätere, in einzelne Farben und

Strahlen zerstreut, mit Bewußtsein verknüpfe. Diese Widersinnigkeiten, Wissenschaft auf unbewußte Weise zu haben, und aus dem Zustand der Vollendung in den der Unvollkommenheit herabzufallen, haben lange für Tiefsinnigkeiten gegolten, weil bornirte Theologen darin für ihre Orthodoxie einen Anhaltpunct zu finden glaubten. Sie bedachten in ihrem unverständigen Eifer nicht, daß weder die Bibel noch die symbolischen Bücher irgend einer christlichen Confession von einer solchen Herrlichkeit in Künsten und Wissenschaften reden. Die Bibel stellt Adam und Eva in solcher Kindheit darin dar, daß die Elohim selber ihnen Kleider machen. Von den Engeln aber, welche späterhin mit dem menschlichen Geschlecht verkehren, wird gar nicht als von besonders intelligenten und weisen Wesen gesprochen, sondern diese Kinder des Himmels gelüstete vielmehr nach dem Fleisch der Töchter der Menschen und sie zeugten Kinder mit ihnen. Die symbolischen Bücher aber haben zwar die Lehre von der justitia concreata, enthalten aber keine Ausmalungen des primitiven Zustandes des Menschen in seiner Besonderheit; Kain war es nach der Bibel, der, als er nach dem Lande Nod entfloh, zuerst Städte bauete, Künste erfand u. s. w.

Doch die Hauptsache, auf welche Schelling aus-

geht, kommt am Ende erst recht zum Vorschein, nämlich die Untrennbarkeit der Philosophie von der Sittlichkeit und Religion zu behaupten, denn das, was den Beweis dieser Identität vorstellen soll, ist sehr dürftig und entzieht sich der Kritik beständig durch die Poesie der Terminologie. Eine Hauptwendung, welche hierbei vorkommt, daß die Erkenntniß des Schicksals als der Identität von Freiheit und Nothwendigkeit der erste Schritt zur Sittlichkeit sei, findet sich auch, um dies beiläufig anzuführen, als zehnte These bei Hegel, als er 1801 in Jena sich habilitirte: Principium scientiae moralis est reverentia Fato habenda. Nun kann die Religion nach Schelling nur in der Form des Mysteriums existiren, weil nämlich Gott zur Natur nur ein indirectes Verhältniß habe, der Staat aber wieder eine zweite Natur sei. Heidenthum und Christenthum seien von jeher zusammen gewesen; in dem letzteren seien die Mysterien des ersteren nur exoterisch geworden, wie denn die christlichen Sacramente und viele Gebräuche des Christenthums offenbare Nachahmungen der in den Mysterien herrschend gewesenen seien. Die exoterische Religion sei immer Polytheismus, die esoterische Monotheismus. In den Mysterien werde nun durch die Mythologie als eine Symbolik der Ideen der Ursprung und Abfall der Seele, die Opferung ih-

rer Selbstheit und ihre Rückkehr zu dem Ewigen vorgestellt. Diejenigen, welche diese Geschichte der Seele an und für sich ohne alle sinnbildliche Hülle erkennen, die Autopten, die Philosophen, erkennen auch das Wesen der Sittlichkeit und die Bestimmung des Geschlechts vollkommen und müssen deshalb die Staatsoberhäupter sein; — ein Schluß, der uns nach dem Vielen, was dies Schriftchen aus Platon entlehnt hat, nicht weiter auffallen wird. Und diese ganze Platonik ist auch nur ein trübes und breites Paraphrasiren des schönen Schlusses der mehrerwähnten Abhandlung Hegel's, in welchem die Befreiung des Philosophirenden von der Endlichkeit, der Sokratische Tod, zuletzt auch als die Wanderung der Seele nach Eleusis nicht nur, sondern auch zum ewigen Vater dargestellt wird, nachdem ihr der Hades als der Ort offenbart worden, der das ewige Gut, die letzte Erkenntniß, vorenthält. „Die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt."

Den exoterischen Pendanten zu dieser esoterischen Schrift macht die:

> Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten von F. W. J. Schelling. Tübingen 1806. 8.

Fichte hatte in Preußen wieder eine Wirksamkeit gewonnen. Er hielt zur Sommerzeit in Erlangen, zur Winterzeit in Berlin, dort vor Studirenden, hier vor einem gemischten Publicum, Vorlesungen und ließ dieselben auch drucken. So entstanden die Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, über das Wesen des Gelehrten und die Anweisung zum seligen Leben. Fichte war in diesen populären Schriften dazu fortgegangen, den religiösen Standpunct als den absoluten darzustellen und ihm den moralischen unterzuordnen, so wie auch die Vollendung des Wissens mit der Idee Gottes als des absolut wissenden Subjects in Verbindung zu bringen. Daneben hatte er gegen die phantastischen Ausschweifungen der Deutschen Wissenschaft, gegen unklares Schwärmen eifrigen Protest eingelegt.

Hierdurch fand sich Schelling auf zweierlei Weise betheiligt, einmal, insofern er glaubte, daß Fichte nur durch ihn zu dem höheren Begriff der Religion ge-

langt sei, mithin an seiner Philosophie ein Plagiat begangen habe; und ferner, indem er Alles, was Fichte gegen die Schwärmerei des Zeitalters gesagt hatte, auch auf sich bezog. Von den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten hatte er in Nro. 150 und 151 der Jena'schen Literaturzeitung eine Beurtheilung abdrucken lassen, die ihm jedoch, als er noch die beiden andern vorhin genanten Bücher Fichte's kennen lernte, nicht genügte, sie jedoch noch theilweise in diese Darlegung aufnahm.

Um nun diese Streitschrift recht zu verstehen, muß man bedenken, daß in das persönliche Verhältniß zweier Philosophen, von denen der eine den andern ursprünglich als seinen Schüler angesehen hatte, der andere aber eben diesen seinen früheren Meister nun als einen Räuber seiner Ideen betrachtete, so viel uns gar nicht mehr gegenwärtige Beziehungen sich einflechten, daß es für uns, die wir uns nur künstlich in jene Vergangenheit zurückversetzen können, schwer hält, gerecht zu sein. Wir dürfen namentlich nicht vergessen, was für ein Klatsch in Briefen und anekdotischen Zuträgereien gerade auf kleineren Universitäten getrieben wurde, vorzüglich sobald bestimmte Rivalitäten gegeneinanderstanden. Eine eigentlich wissenschaftliche Widerlegung Fichte's gab Schelling nicht. In Betreff der Wissen-

schaftslehre und der Rechtslehre desselben, auch der Schrift über die Bestimmung des Menschen, berief er sich mehrfach auf Hegel's Kritik im Journal und sagte unter Anderem S. 161: „Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat, an sie nur von Weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Herrn Fichte in's Licht zu stellen."

Der einzige Punct, der von Schelling einigermaaßen speculativ erörtert ward, war der Begriff der Existenz. Fichte hatte in der Anweisung das Sein und Wissen so unterschieden, daß er das Wissen das Dasein des Seins genannt hatte. Schelling hob dagegen den Begriff der Existenz als desjenigen hervor, welcher die Einheit, das Band des Wesens als Eines mit sich selbst als einem Vielen bilde. Wir sehen Schelling auf diese Weise indem er Fichte bekämpfte, dennoch durch diesen zu einer neuen Kategorie gekommen. Das Speculative bei ihm im Allgemeinen war sich immer gleich, nie eine leere, nur ver-

ständige, sondern immer eine sich von sich unterscheidende und aus dem Unterschied in sich als den Grund derselben zurückgehende Einheit zu setzen. Dem abstracten Dualismus wie der abstracten Identität hat er principiell sich beständig entgegengesetzt und damit sich ein großes Verdienst erworben. Weil er aber niemals die abstracten Formen der Idee in ihrem Zusammenhang durcharbeitete, so wanderte er allmälig durch ihren Umkreis herum und erhob bald diese, bald jene Triplicität auf den Thron der Absolutheit. Das Interesse, ihn hierbei zu beobachten, ist vornämlich ein phänomenologisches, zu sehen, wie der Reichthum der Idee ihn zu immer neuen Formen fortzwingt und insofern der Wechsel derselben bei Schelling nicht nur eine formelle Veränderung ist, sondern auch eine Fortbestimmung darin sichtbar wird, die ihn in der Gewalt hat und ihn nöthigt, sein Schicksal zu vollenden und zuletzt das Wollen als das Wesen des Absoluten zu erklären. So lange er auf die Betrachtung der Natur ausging, hatte er mit dem Spinozismus ausgereicht und den Unterschied der natura naturans von der natura naturata in mannigfaltige Formen als positive und negative Kraft, als Production und Product u. s. f. übersetzt. Seit er aber durch das System des transcendentalen Idealismus auf das Gebiet des Geistes hinübergetreten war,

reichten jene Formen von Kräften und Processen nicht mehr aus. Die ganz abstracte Reflexionsform der Identität, Differenz und ihrer Einheit in der Totalität trat zunächst ein; dann die des Unendlichen, Endlichen und ihrer Einheit im Ewigen; sodann die von Wesen, Form und ihrer absoluten Ineinsbildung; hierauf die des Centrums, des peripherischen Punctes, seines Strebens zur Excentricität und seiner Zurückführung in die Einheit mit dem Centrum; jetzt die des Einen, Vielen und ihrer Einheit in der Existenz. Das Eine als Eins schlägt von selbst in das Viele, das Viele von selbst in sein Gegentheil, die Einheit der Vielen als der gegeneinander sich ausschließenden Eins, um. Das Wahre ist daher nicht das Eine als ein Eins; nicht das Viele als viele in eine Einheit nur summirte Eins; sondern das Eine als die Copula der Einheit und der Vielheit. Die Einheit, welche den Unterschied eben so sehr setzt als aufhebt, muß von der Einheit, insofern sie den Reflexionsgegensatz der Differenz oder des Vielen macht, selbst unterschieden werden. Schelling sagte S. 56: „Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielen. Aber ist denn eine Existenz? — Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist und Gott ist das Sein selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich

existirende Einheit: denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Actuelle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form" u. s. w. Es kam Schelling hierbei sehr darauf an, dem Wort Natur den Begriff der Wirklichkeit sensu eminentiori zu geben. Bei Fichte hatte das Wort Natur immer den Begriff des bewußtlosen, nicht Ich seienden, sinnlichen Daseins. Schelling griff diese Auffassung, die Hegel bereits ausführlich widerlegt hatte, insofern zum Begreifen der Natur die Erkenntniß der Idee auf positive Weise in ihr nothwendig ist, jetzt mit der Richtung auf, Fichte als einen Menschen darzustellen, der die Göttlichkeit der Natur nicht erkenne, weil er S. 145 nur einen Spiegel seiner verächtlichen Lust darin erblicke. Solchen Menschen „muß die Natur als todt, widerwärtig erscheinen, wenn sie keine Versuchung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liefe ihre vermeinte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr." Weil Fichte ein Philosophiren über die Natur nur als aus dem Dienste der Begier entspringend denken könne, stelle er sich die Naturphilosophen als eine Art von Zauberern, Zeichendeutern und Geisterbannern vor, kurz S. 27 „als eine Art von Menschen, die nicht nur aus der

gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestoßen werden muß."

Alles Interesse, was man, von der flüchtigen Erörterung über den Begriff der Existenz als des Göttlichen abgesehen, an dieser Brochüre nehmen kann, ist ein literarhistorisches. Wir könnten in wissenschaftlicher Beziehung etwa noch erwähnen, daß Schelling in dieser Zeit von seiner Schrift über die Weltseele eine zweite und veränderte Auflage veranstaltete, welcher er aber eine eigene Abhandlung voranschickte, die auch Landshut 1807 besonders abgedruckt ward unter dem Titel:

> Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie in den Principien der Schwere und des Lichts.

Schelling trug nämlich auch hier die Lehre von dem Bande vor, änderte jedoch die Bezeichnung der Verbundenen, indem er das Wesen das Unendliche, die Form das Endliche nannte. Er mischte hier nun schon sehr Vieles aus der Terminologie der Mystiker ein und gerieth dadurch zu den barocksten, ja wahrhaft barbarischen Ausdrücken, neben welchen wieder die elegantesten, modernsten Wendungen um so schärfer abstechen. So ist von der Bejahung des

Bandes die Rede! So wird von dem Setzen, dem Aufheben, vom Durchbrechen des Bandes, und sogar von dessen Heimkehr in die ewige Freiheit gesprochen! Muß man bei solchen Mißbezeichnungen nicht wieder das alte Lied singen, daß es Schelling an logischer Kraft und Bestimmtheit fehle und daß die Phantasie überall bei ihm sich störend einmische! — In Betreff der Begriffe der Schwere, des Lichts, des Organismus erfahren wir in dieser Abhandlung gar nichts Neues; die alten Vorstellungen sind nur mystisch aufgeputzt, wie wenn es heißt: „die Knospe des Lichtwesens bricht im Thierreich auf" u. dgl. m. Nicht unwichtig ist es aber, zu bemerken, daß Schelling ganz stillschweigend in dieser kleinen Abhandlung den Begriff des Absoluten plötzlich praktisch bestimmt. So hatte er den Ausdruck Vernunft auch ganz urplötzlich früherhin aufgeführt; so hatte er in den Vorlesungen urplötzlich von Gott gesprochen und so sprang aus diesem unter dem Namen des Bandes jetzt das Wollen hervor. Die Hauptstelle ist für Schelling's spätere Philosophie als Katastrophe wohl wichtig genug, sie hervorzuheben:

„Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Ab-

soluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses Sichselberwollen. — Eben dieses Sichselbstbejahen ist, unangesehen der Form, das an sich Unendliche, welches daher nie in nichts endlich werden kann. — Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sichselberwollens ist die Welt. — Sehen wir aber in diesem Abdruck der Welt auf das, was sie von dem Bande hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften: so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in progressiver Entwickelung ausgebreitete Copula." —

Doch müssen wir noch einmal zu jener „Darlegung" zurück, weil das spätere Benehmen Schelling's gegen Hegel uns zwingt, sein Benehmen gegen Fichte nicht außer Acht zu lassen. Schelling spricht die vortrefflichsten Grundsätze hinsichtlich der Unterscheidung der privaten und der öffentlichen Verhältnisse eines Schriftstellers aus; er verabscheuet regulativ die Einmischung der Moralität in die Kritik; er will nichts mit der Persönlichkeit, Alles nur mit der Sache zu thun haben. Wie es aber mit der Leidenschaft geht,

sehen wir auch hier. Sie läßt den schönsten Theorieen zuwider handeln, sogar während man sie predigt. Das Resultat der ganzen Polemik läuft darauf hinaus, sich Fichte als einen ideenlosen Wortkünstler vorzustellen, der mit der äußersten Selbstgenügsamkeit das Publicum durch seine langweiligen Auseinandersetzungen zum Verständniß seiner paar Gedanken zwingen wolle und, mit niederen Begierden in moralischer Beklommenheit sich umherquälend, für diese Pein in der Natur durch ihre Leugnung und Verleugnung, an seinen Gegnern durch die schändlichsten Verleumdungen sich räche. Unfähig sie zu widerlegen entblöde er sich freilich nicht, sie obenein noch zu bestehlen bis zum ehrlosesten Plagiat hinunter. Schelling, der doch schon mehrfach Augiasställe ausgemistet und die Crapulosität des literarischen Pöbels genugsam geschildert hatte, vergißt dies in seinem Affect S. 117 so sehr, daß er in einer Anmerkung sagt: „In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist." — Er wirft ihm vor, ihn, obwohl er nicht von ihm, vielmehr nur von einem unbestimmten Plural rede, verläumdet zu haben, als ob er durch physische Reizmittel sich in einem Zustand enthusiastischer

Trunkenheit versetze, während er, Schelling, der besten Gesundheit genieße und Fichte so etwas doch nur von seinem Bedienten erfahren haben könnte. Er beschuldigt ihn, das Wissen aufgegeben, dagegen das Nichtbegreifen und den Glauben gepredigt zu haben. Er sieht in ihm einen Rhetoriker, der orthographisch schreiben, Perioden formen und mit Nicolai — dessen heftigster Gegner doch eben Fichte war — an Klarheit seichter Verständlichung wetteifern könne. Fichte als der Sauerstoff und Nicolai als der Wasserstoff würden vereinigt das wahre Wasser des Zeitalters geben. Er vertheidigt gegen ihn die Schwärmer und sagt S. 156: „Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibnitz, Kepler und mancher Andrer gedenke, die nach Herrn Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren, dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen nahmhaft gewordenen Philosophen gezeigt habe.“ Sogar, was mir in Ansehung Fichte's die stärkste Beschuldigung zu sein scheint, der feigen Klugheit klagt er ihn an. Er sei den Beweis, daß Schelling ihn mißverstanden, bis dahin schuldig geblieben. S. 5: „Es hatte bei dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverstandenen

nun das richtig verstandene, alle Mißdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur dermaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger sein, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich sonst Herrn Fichte der schlechteste Gegner nicht zu gering schien, um ihn zu belehren); oder als eine furchtbare und fruchtbare Gewitterstille, von der man unmöglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde." S. 163: „Ich fordere jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichen, offenen Kampfe gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unsrer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Cabinetsräthen, Kaufleuten u. dgl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung Verläumdungen gegen die aus, die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den

Muth gibt, auch öffentlich mit ihm hervorzutreten."

Schelling malte dagegen mit ironischer Färbung aus, wie er, weil er das Ungöttliche in seiner Nichtigkeit begriffen, von einer Zeit gehaßt und verfolgt werden müßte, die, was Fichte in den Grundzügen gesagt hatte, das Zeitalter der absoluten Sündhaftigkeit sei S. 149: „die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter selbst, ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsere Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen, die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zur Ehre ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beiden Pole des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist etwas getreten, das von beiden nichts enthält, und beide von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern, daß uns're Lehre an sich zunächst die Verwilde-

rung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die Folgen derselben ruhig tragen und als eben so viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht Alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont, manchem derselben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram gewesen und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wissen, daß die innere Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geschadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thür verschlossen ist, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden; und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen."

Gegen das Ende hin erhebt Schelling seinen

prophetischen Ton; die neue Erkenntnißart wird verkündet; das Aufhören aller Geschiedenheit der Schulen und Meinungen; die Schwärmer werden gelobt; er verspricht ihre Schriften zu studiren; nicht aus Verachtung, sondern aus tadelnswerther Nachlässigkeit habe er dies bisher verabsäumt. Es werden auch einige Ansätze gemacht, den jetzigen Fichte von dem früheren zu unterscheiden, aber der Gedanke, daß derselbe die Ideen der Naturphilosophie über Gott, Religion und Sittlichkeit an sich bringen wolle, tritt der Friedensunterhandlung immer zu störend entgegen. Dieses Processiren über das Mein und Dein ist einmal ein Grundzug bei Schelling. S. 99 behauptet er auch, daß Fichte die Deutung des Ich als das Logos aus seiner, Schelling's, Schrift: Philosophie und Religion S. 41 entlehnt habe. Dies kann nicht hindern, zu vermuthen, daß auch Schelling Fichte nicht blos von der Periode der Wissenschaftslehre her, sondern auch aus eben der von ihm bekämpften Periode Manches verdanke. Schelling hat in Berlin 1842 die Geschichte der christlichen Kirche in eine Petrinische, Paulinische und Johanneische Epoche getheilt, so daß die erstere der Römisch-katholischen, die zweite der protestantischen Kirche und die dritte der Kirche der Zukunft entsprechen soll. Ich erinnere, daß Fichte in den Grundzügen das Paulinische Chri-

stenthum, als das Wesen des Protestantismus und hier schon, noch mehr aber in der Anweisung zum seligen Leben, das Johannesevangelium als das wahrhafte, durch die Religion der Liebe in der Zukunft siegende darstellte.

Schelling war indessen in München Vorstand der Akademie der Künste und Mitglied der Akademie der Wissenschaften geworden. In einer öffentlichen Versammlung der letzteren am 12. October 1807 als des Allerhöchsten Namensfestes Seiner Königlichen Majestät von Baiern hielt er eine Rede:

Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur.

Mit Zugabe einiger Anmerkungen wieder abgedruckt in Schellings Gesammelten Schriften I. S. 342—396.

Diese Rede ist in stylistischer Hinsicht das Vollendetste, was aus Schelling's Feder geflossen. Man kann sie immer von Neuem lesen und wird ihrer nicht satt werden. Eine solche Schönheit der Form ist aber niemals möglich ohne eine adäquate Gediegenheit des Inhalts. Diese schließt jedoch wieder das

Vorhandensein von Irrthümern und sonstigen Mängeln der Erkenntniß nicht aus. Wir müssen uns aber hüten, uns durch die Einsicht in dieselben den Genuß des wirklich Vortrefflichen zu verkümmern, wie es engherzigen Menschen so leicht begegnet, die im Aussprechen des Tadels sich am Selbstgefühl ihrer Superiorität weiden und, um diesen Kitzel in sich zu unterhalten, überhaupt lieber tadeln als loben. Und so wenig wir in unserer Kritik die Polemik haben ruhen lassen, eben so wenig wollen wir der Apologie ihr Recht weigern und erkennen diese Rede freudig als ein ächtes Meisterwerk an. Der Titel derselben ist freilich falsch gewählt. Er sollte heißen: Einige Ideen über Natur und Kunst. Denn von der bildenden Kunst ist wenig die Rede. Wer etwa erwartet zu erfahren, wie die Architektur, Sculptur und Malerei zur Natur sich verhalte, irrt sich. Es wird von der Kunst ganz im Allgemeinen gehandelt und es sind eigentlich drei Puncte, welche Schelling abhandelt:

1) das Verhältniß der Kunst zur Natur als einer Nachahmung der letzteren durch die erstere;
2) das Verhältniß des Idealischen zum Charakteristischen;
3) die Stufenfolge der strengen, anmuthigen und seelenvollen Form in der Entwicklung der Natur und Kunst.

Diese Probleme waren seit Lessing's Laokoon und Winkelmann's Geschichte der Kunst vielfach ventilirt worden. Göthe hatte in den Propyläen viel zur Berichtigung dieser Begriffe zu wirken gesucht und in seiner Biographie Winkelmanns 1805 war ein gewisser Abschluß der ganzen Bewegung eingetreten, dessen Ruhe auch Schellings Abhandlung durchdringt. Schelling bestimmte das erstere Verhältniß so, daß nicht die todte Reproduction der Natur das Wesen der Kunst sein könne, sondern das Produciren der Idee, welche in der Natur sich darstelle. Und eben so sei ein blos mechanisches Gleichgewicht keineswegs das Ideal der Kunst, sondern die maaßvolle Bändigung des lebenvollen Dranges, gleichwie im Sittlichen nicht die bloße Abwesenheit der Leidenschaften den vollkommenen Charakter bilde, sondern die weise Beherrschung der Begierden und Neigungen. Die Natur aber wie die Kunst zeigten in ihrer Geschichte eben den Fortgang von der Einbildung des gährenden Inhalts in die Strenge der Form, bis er zuletzt in der vollkommenen Einheit mit derselben durch und durch die Seele ausstrahle. In dieser Partie kommen die herrlichsten Schilderung vor z. B.: „In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung, oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der

Form in den Anfängen beider: denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen; wäre nicht Härte, so könnte Milde nicht sein, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann dies nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen: desto mehr läßt er allmählig von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht, und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam, und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet da steht, der Naturgeist frei wird von seinen Banden, und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an: noch ist sie nicht da, aber alles bereitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfange. Die starren Umrisse schmelzen und mildern sich in sanfte. Ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfaßlich ist, verbreitet sich über die Gestalt, und schmiegt sich allen Umrissen jeder Schwingung der Gliedmaaßen an. Dieses, wie

gesagt, nicht greifliche und doch Allen empfindbare Wesen ist es, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unsrige als Anmuth bezeichnet."

Gegen das Ende der Abhandlung spricht Schelling ein wenig von dem Unterschied der Plastik und Malerei und will an der Geschichte der Italienischen Malerei ein Beispiel seiner Theorie des Entwickelungsganges der Kunst geben, wobei ihm Winkelmann's Unterscheidung des strengen, hohen und reizenden Styls als Muster diente. Es sollte nun nach seiner Theorie Michel Angelo den Charakter der Strenge, Correggio und noch mehr Raphael den der Anmuth, Guido Reni den der Seele haben. Hierbei entschuldigt sich Schelling, daß dies zwar nicht ganz der Zeit, aber doch der That nach so sich verhalten habe, will aber in der vierten Anmerkung die Sache auch chronologisch rechtfertigen, weil Michel Angelo das jüngste Gericht in der Sixtinischen Capelle zwar erst nach Raphaels Tode gemalt habe, allein doch schon vor ihm und mit ihm auch sein Styl geboren gewesen sei. Die Theorie Schellings ist darin, daß er den strengen Styl von dem anmuthigen sondert, nicht falsch. Aber darin ist sie es, daß sie die Seele, wie er sich ausdrückt, als eine zwar nicht höhere, aber neue Stufe der Kunst setzen will. Denn statt

Seele hätte er das Reizende als die Wiederauflösung der erreichten idealischen Schönheit erkennen müssen. Schelling sagt ganz richtig, daß die Kunst auf ihrem Gipfelpuncte die früheren Momente, natürlich als bloße Bildungsmomente, wieder durchlaufe. Eben so aber ist es nothwendig, daß die Kunst, nachdem sie ihren Gipfel erreicht hat, in dem Fortschritt, der die Geschichte ihres Unterganges einleitet, dieselben Momente, jedoch in einer umgekehrten Modification darstellt. Das einfach Erhabene wird zum Colossalen; die Grazie fängt an coquett zu werden; die naive Nothwendigkeit der Erschöpfung eines Vorwurfs wird zur Berechnung und Anhäufung der verschiedenen Möglichkeiten, die er der verständigen Beziehung darbietet. Und so mußte denn Schelling's Beispiel auch unzureichend werden.

Statt Michel Angelo hätte er die früheren Maler Giotto, Orcagna, Cimabue, Perugino, Fiesole, namentlich aber, wenn er einen allumfassenden Namen nennen wollte, Leonardo da Vinci setzen müssen, den er als eine Uebergangsstufe von Michael Angelo zu Correggio darstellt. Mit Vinci schloß sich das Bemühen um Strenge, um Genauigkeit der Form. Mit ihm schmeidigte sich die Herbheit nach allen Seiten hin. Raphael aber, den Schelling auch einen Philosophen und Dichter nennt, was

Michel Angelo beides im eigentlichen Sinn des Wortes in höherem Grade war, war nicht nur anmuthig, sondern auch seelenvoll und scherzweise könnte man dafür anführen, daß er ja auch unübertroffen die Geschichte der Psyche gemalt. Michel Angelo überbot schon wieder die weichen idealischen Formen; er ging bereits in das Athletische über. Gewagte Stellungen, Fülle und Mächtigkeit der Glieder, Verwickelung der Gruppen, mannigfacher Contrast der Gestalten, reizten ihn. Correggio war deßhalb sein wahrhafter Gegensatz, in welchem, wie in Angelo die Größe in Erhabenheit, so die Anmuth in die Zerflossenheit überzuspielen anfing. Correggio liebt, wie gerade seine berühmtesten Werke, seine Jo, Antiope, Leda, zeigen, ungewöhnliche Stellungen, aber liebliche, sanftschwellende, süße Formen, dämmerungssüchtige Beleuchtungen. Wollte Schelling nach diesen Malern noch einen nennen, welcher Seele in der Bedeutung eines in sich glühenden und doch stets gehaltenen Lebens ausstrahlt, so mußte er Titian nennen, von dem er ganz schweigt. Titian wird gewöhnlich viel zu einseitig nach seinen Venusbildern und etwa noch nach seinem Christo della moneta in Dresden beurtheilt. Wer aber die Bilder aus der Leidensgeschichte von ihm im Belvedere gesehen hat, der wird wissen, welch' einer Tiefe des Gemüths in den höchsten Sphären

Titian fähig gewesen. Was ist doch Guido Reni dagegen! Schelling preis't das Bild, die Apotheose Maria's in München, als ein Aeußerstes der Kunst. Und gewiß unter den Bildern Guido's ist es vielleicht seine größte Leistung. Darüber kann ich nicht aburtheilen. Sonst aber scheint mir dieser Maler, dem man das Eklektische, Akademische, Erfindungslose, im Colorit namentlich Unsichere, bei aller Feinheit der Composition, schon so sehr abmerkt und der auf mich in der Malerei gerade denselben Eindruck gemacht hat, wie unter den Römischen Dichtern Claudianus im Raub der Proserpina, das Prädicat der Seele gar nicht zu verdienen. Verständig ist er und sentimental. Schelling rühmt an seinen Fleischtönen die Zartheit und erinnert dabei an den Italienischen Ausdruck morbidezza. Insofern damit eine idealische Durchsichtigkeit des Fleisches ausgedrückt sein soll, kommt dieselbe bei Correggio (außerdem bei Murillo) in ganz anderer, wahrhafter Weise vor. Bei Guido Reni gehen die Tinten oft schon in das Kränkliche, Grünliche über, wie Rubens diese Töne gern bei Besessenen anwendet. — Doch genug hierüber. Schelling hat später an den Aegineten, über die er eine kleine Schrift herausgab, Gelegenheit gehabt, sich zu überzeugen, wie zwischen der Periode der Kunst, in welcher sie nach seinem Ausdruck (was er aber auf

Michel Angelo bezieht) „in ungeheueren Geburten ihre ungebändigte Kraft zeigt," und zwischen der Periode des vollendet schönen Styls noch eine Zwischenstufe liegt, worin sie auf die Nachahmung der Natur geht, um die richtige Proportion in ihre Gewalt zu bekommen, ein Moment, was wir bei den Italienern theils in den Malern des Campo Santo Pisano, theils auf bewußte Weise in der Form eines wirklichen Studiums bei Leonardo da Vinci auftreten sehen.

Daß Schelling in einer Festrede, zumal zu Ehren eines würdigen, für Kunst und Wissenschaft sich lebhaft interessirenden Königs, auch in das Prophezeien verfällt, wird uns nur, da wir diese Seite an ihm schon kennen, wieder ganz in der Ordnung erscheinen. Er weissagt uns Deutschen ein Ende in der Kunst, gleich als ob wir, etwa Dürer, dessen Namen er nennt, ausgenommen, noch gar keine bildende Kunst gehabt, keine Dome gebaut, keine Statuen gemeißelt und gegossen, keine Bilder gemalt hätten. „Dieses Volk, sagt er, von welchem die Revolution der Denker in dem neueren Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am Tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer als irgend

einem andern eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen." Schelling schließt davon, daß wir eine Philosophie, einen metaphysischen Zug haben, darauf, daß wir auch eine Kunst haben werden. Richtiger ist wohl der Schluß, daß, weil wir eine Kunst hatten, wir nun auch eine Philosophie haben.

In Würzburg vereinigte sich Schelling mit Marcus zur Herausgabe von:

Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. 3 Bände, jeder in zwei Heften, von 1795 bis 1808. 8.

Schelling setzte in der Vorrede mit trefflichen Worten den Zweck dieser Zeitschrift auseinander, den Begriff des Absoluten in Bezug auf die Natur weiter zu entwickeln, Theorie und Praxis mit einander auszugleichen, die Naturphilosophie und Heilkunde wechselseitig zu durchdringen. Mit großem Stolz sagte er S. VI.: „Ein besonderes Glück unserer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch diese Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher

jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werk der Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben und allmälig fortzubilden!"

Herrlich sagte er ferner — und wir können es uns auch in unseren Tagen wohl gesagt sein lassen — S. X.: „Ist eine gewisse Angst vor der Wissenschaft, unter Umständen, eine nicht ungegründete Furcht der Besseren, einen noch blos im Allgemeinen gegebenen Maaßstab frech an jeden Gegenstand gelegt zu sehen: so bemerken wir dagegen Andre, die, von gleicher Angst befallen, ihre Einseitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es sich, selbst der Erziehung und den ersten Gegenständen des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehobenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit stehen, sie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene welche ohne fremdartige und beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wie indeß durch die Kraft der Wahrheit Geister und Herzen erobert, kann sicher rechnen, daß Niemand jenes Gefühl theilt, als schlechte Nachahmer, oder die Manieristen, die eine einzelne Form seines Geistes für

sich genommen haben, in der sie gefangen sind, und sich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit; oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet statt der zwanglosen geistigen Herrschaft, eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten."

„Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, sondern nur fördernd sein, daß sich Ernst und Strenge, ja selbst daß Haß und Mißgunst sich gegen die Persönlichkeit ihrer Erscheinung richten: denn was nicht von der Natur ist, ist eitel, und was der Person angehört, soll nicht bestehen."

Ueber seinen eigenen Antheil an der Zeitschrift versichert Schelling, daß seine Darstellungen denen der Zeitschrift für speculative Physik — aber welcher, ob der alten oder neuen wird nicht gesagt — sich unmittelbar anschlössen; dort sei er bis zur Grenze der organischen Naturlehre gekommen — also, müßte man schließen, werde er nunmehr mit dieser fortfahren, da er es schon in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, die gerade so weit kam, als die alte, hätte thun sollen, allein statt dessen geht es zum drittenmal von Vorn an bis eben wieder zu jener Grenze hin. Bd. II. 2 S. 283—303 finden sich: Kritische Miscellen, in denen mit flüchtigen Umrissen eine Art comparativer Physiologie hingeworfen ist, allein nur, um

unrichtigen Mittheilungen zu begegnen, die aus bei Schelling nachgeschriebenen Heften entlehnt waren.

Die Reaction gegen die Naturphilosophie hatte sich in einer Parodie: Aphorismen über das Absolute, Luft gemacht. Die Vermuthung, daß Aenesidemus Schulze Antheil an dieser Satire, die man bona fide sogar als Lehrbuch der Naturphilosophie auf Lyceen einführen wollte, gehabt, bewog Schelling, ihn I., 1, S. 22, auf Hegel's Aufsatz über den Skepticismus zu verweisen, aber es schien ihm auch wohl nöthig, selbst unter dem nämlichen Titel einen genuinen Abriß seines Systems zu geben. Er schrieb also:

> Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie. I., 1, S. 1—88, 2, S. 1—36, II., 1, S. 121—158.

Schelling handelte darin: von der Einheit und Allheit; von der Vernunft als Erkenntniß des Absoluten; von der Untheilbarkeit der Vernunfterkenntniß; von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit ist und dem ewigen Nichtsein des Endlichen; von den Qualitätsunterschieden im Universum (nämlich Schwere und Licht); von dem Wesen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge, der Materie und der Bewegung; zuletzt von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur in der Einzelheit und in der Verknüpfung der

Dinge, oder über das Wesen der Schwere und des Lichts. — Schon aus diesen Angaben erhellt, daß wir hier lauter alten Bekannten begegnen. Es ist, die aphoristische Form und den oft seltsam feierlichen Ausdruck abgerechnet, in der Sache hier nichts Neues zu lernen. Nach seiner Weise hebt Schelling wieder eine Kategorie, die der Einheit und Allheit, vor den übrigen mit Nachdruck hervor; gegen das Ende hin entnimmt er sehr viel, oft wörtlich, aus Spinoza, namentlich für den Begriff der Zeit, Dauer und Bewegung; von der Empirie wird als einem religiösen Act gesprochen. Ueberhaupt herrscht hier ein Mißbrauch mit diesem Ausdruck und ein zu großes sich Gehenlassen mit dem Prädicat der Göttlichkeit. Was ist endlich, im weitesten Verstande, nicht göttlich zu nennen! Der Philosoph sollte aber eben deshalb nicht zu freigebig mit diesem edlen Worte sein. Die Vernunft wird für unbeschreiblich erklärt. Schelling macht es sich bequem und überläßt es Jedem selbst, sie sich zu definiren. I., 1, S. 12, §. 31: „Die Vernunft kann man Niemandem beschreiben: sie muß sich selbst beschreiben in Jedem und durch Jeden." Dagegen heißt es ohne allen Zusammenhang mit dieser nichts definirenden Definition weiter §. 32: „Der Sinn ist göttlich darin, daß er das Besondere zwar, aber jedes für sich auffaßt, als ob nichts außer

ihm wäre, gleich einer eigenen Welt. Er schaut, sich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er schaut also in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflösung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn ist der Religion gleich zu setzen."

Wenn man solche Versicherungen ruhig analysirt, so zerstieben sie in Nichts. Was damit gesagt sein solle, daß der Sinn der Religion gleich zu setzen, ist schwer zu begreifen und dürfte nur gezwungen durch überwitzige Analogieen in eine scheinbare Verständlichkeit gebracht werden. Schelling hatte früherhin erklärt, daß er nur mit denen sich einlassen könne, welche wirklich ein System hätten und auf Methode hielten; jetzt S. 7 sprach er sich dahin aus, daß es für die Philosophie gleichgültig sei, ob sie ihre Begeisterung lyrisch, episch oder dramatisch, ob in freierer oder bestimmterer Form darstelle, wenn „der Stoff nur aus der Unendlichkeit geschöpft sei." Er selbst empfand, wie es scheint, nicht, wie zerfahren diese Aphorismen, wie in's Blaue hinein verschwebend sie waren, denn er sagte S. 11: „§. 29. Lange habe ich vor Gegnern und Andern Eisen und Bogen hingestellt, ob sie durchschießen: das Folgende wird zeigen, ob sie den Bogen zu spannen vermocht haben."

Ueberhaupt athmet die Einleitung ein ungeheueres Selbstgefühl. Nicht nur den Gegnern wird der Pelz tüchtig gewaschen, auch die Freunde und Schüler werden mit vielem Witz und vornehmer Grobheit in die Schranken ihres Abhängigkeitsgefühls zurückgewiesen. Besonders verbittet sich Schelling rhetorische Zuthat. Er will eine Schule, ja, aber wie es Dichterschulen gab. Er verspricht seiner Schule den einigenden Homer. Die Nachbeter herrscht er an: „§. 26. Die ihr Bewußtsein am meisten verurtheilt, Schüler zu sein, schreien am lautesten über den Zwang der Schule, und Vortheil suchende Bewerber aller Art pflanzen sich in die Naturphilosophie nicht anders, wie die übermüthigen Prasser in das Haus des Odysseus: kein Wunder, wenn zuletzt selbst freche Bettler, die ärmer an Geist sind, wie Irus an Habe, den, von dessen Tische sie noch immer den Abfall verzehren, zum Faustkampf herausfordern."

Wunderlich und in der That durch seine Vagheit recht platt und nichtssagend kommt freilich heraus, wie Schelling sich selbst beschreibt. S. 8. „§. 19. Wessen ich mich rühme? — Des Einen, daß mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß, ohne Unterschied des Gegenstandes und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe."

Die prophetische Gattung, deren Schelling sich in dieser Zeitschrift befliß, sollte doch zugleich, weil dieselbe der Medicin gewidmet war, immer einen Panegyrikus der Natur enthalten, welches Bestreben ihn denn zu seltsamen Behauptungen verführte und ihn zuweilen unter den Standpunct herunterdrückte, den er in der Schrift: Philosophie und Religion, bereits eingenommen. So behauptete er S. 9, §. 22, daß Religion und Philosophie in Einklang sein müßten. Gut. Aber nun versicherte er, die Religion des Philosophen habe die Farbe der Natur; sie sei die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßiger Selbstbeschauung u. s. w. Solche Allgemeinheiten trieb Schelling bis an die Grenze der Renommisterei, namentlich im Eingang zu den Miscellen, die eine espèce von comparativer Physiologie und Zoologie (nach Oken) enthalten, wo er sogar sagt S. 285: „Redet um's Himmels willen nicht von Wissenschaft, da Ihr noch kaum die Oberfläche geritzt hat. Die Wahrheit, ganz wie sie ist, anzuschauen, hat noch keiner das Herz gehabt."

Ich erlaube mir die ergebenste Gegenversicherung, daß Aristoteles und Spinoza, um die nächste Vergangenheit aus dem Spiel zu lassen, dies Herz

wirklich gehabt haben. Wenn Schelling von sich selbst anders urtheilt, muß man ihm dies gestatten. — Die in den Miscellen erhobene Klage über Mißbrauch bei ihm nachgeschriebener Hefte und Verschleppung und Entstellung des Inhaltes seiner Vorlesungen ist ein Schicksal, was im Grunde jeder Professor hat und können wir daher übergehen. Wenn man das ipse fecit oder das Sic überall, wo man betheiligt ist, durchsetzen wollte, würde man nicht mehr zur eigentlichen Arbeit kommen und sich in Reclamationen zerstreuen.

Endlich 1809 machte Schelling wieder einen Ruck, nachdem er in den Jahrbüchern in der That mit neuen Floskeln nur alte Dinge wiedergekäuet hatte. Er gab nämlich zu Landshut 1809 den ersten Band seiner

Philosophischen Schriften

heraus und darin, um dem schon Bekannten auch den Reiz eines Neuen hinzuzufügen, S. 399 — 511 eine Abhandlung:

> Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.

Der letztere Ausdruck war wohl nicht recht passend, da unter diesen Gegenständen nichts Geringeres als Gott, Religion, Geschichte, verstanden werden müssen. Haben wir gesagt, daß Schellings Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur das Schönste sei, was er geschrieben, so müssen wir sagen, daß diese Abhandlung das Tiefsinnigste gewesen, zu dem er sich aufgeschwungen. Nach seiner eigenen Erklärung sollte dieselbe den ideellen Theil seiner Philosophie weiter führen. Der Begriff der Freiheit sei nämlich derjenige, der zugleich eine schlechthin centrale Bedeutung habe. Es sei endlich Zeit, daß der Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit als der innerste Mittelpunct der Philosophie zur Betrachtung komme.

Wir haben schon bei der Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen bemerkt, daß Schelling den Willen als das Wesen des Absoluten hervorhob. Zugleich bemerkten wir, daß Schelling mit dieser Definition plötzlich hervortrete. Allein in dem Gange seiner Entwickelung ist das Anlangen bei dieser Definition von der Form, sie einzuführen, zu unterscheiden. Schelling mußte zu jener Definition kommen, denn in seiner Wanderung von Kategorie zu Kategorie hatte er Alles erschöpft: das Ich, das Sein, die Kraft, die Indifferenz, Identität, Ineinsbildung

bildung des Realen und Idealen, Kunst, Religion, Philosophie, Vernunft, Gott, Einheit und Allheit, Wirklichkeit — was blieb noch übrig? In den Jahrbüchern der Medicin hat er I, 1, S. 66 ein Schema seines ganzen Systems in folgender Weise hingestellt:

Gott.

Das All.

Relativ=reales All.		Relativ=ideales All.
Schwere A^1, Materie.		Wahrheit, Wissenschaft.
Licht A^2, Bewegung		Güte, Religion
Leben A^3, Organismus.		Schönheit, Kunst.
Das Weltsystem.	Vernunft.	Die Geschichte.
Der Mensch.	Philosophie.	Der Staat.

Er hatte aber das Absolute selbst noch als das schlechthin Bestimmungslose dargestellt, aus welchem zwar alle Potenzen hervorgehen, das aber selbst das Potenzlose ist, weil es in keine Beschränkung fallen kann, der Potenz aber als einer Besonderung nothwendig andere Potenzen gegenüberstehen. Jetzt faßte er das Absolute als Wille so, daß derselbe, an sich bestimmungslos, sich selbst zu dem, was er sein will, bestimmt. Hiermit riß Schelling sich gänzlich vom Spinozismus los. Nach Spinoza muß Gott ex necessitate naturae wirken; er kann nicht anders sein, als er ist. Schelling setzte statt der Nothwendigkeit die Freiheit in Gott, sein Sosein selbst bestimmen

zu können. Er mußte dies aber seiner naiven Natur nach unvermittelt thun. Er ließ eben seine Naturphilosophie ganz einfach liegen. Er ignorirte sich selbst und überließ es seinen Kritikern, wie sie mit seinem abgestreiften Schlangenbalge fertig werden und ihn construiren, ihn mit sich in Zusammenhang bringen möchten. Das Nichtableiten, also das Postuliren des Anfanges, war einmal seine unmethodische Methode.

Wir müssen uns aber für diese Abhandlung, deren Standpunct Schelling fernerhin nicht überschritten hat, erinnern, wie er gegen Fichte feierlich das Versprechen gethan, die von ihm nicht aus Verachtung, nur aus tadelnswerther Nachlässigkeit übersehenen Schwärmer studiren zu wollen, deren Einfalt, Gotteinigkeit, Weisheit er schon so eifrig lobte. Dies Versprechen erfüllte er. Er studirte den Jakob Böhme. Mit diesem hatte er gemein, das speculative Erkennen als eine Art unmittelbarer Anschauung zu fassen, nur daß bei ihm das ekstatische Moment wegfiel, welches bei Böhme sich anfänglich zeigte. Ferner hatte er mit ihm die Mischung abstracter und sinnlicher Formen, ein Durcheinander von logischer Bestimmtheit und phantasirender Ausmalung gemein. Weiterhin das Streben, das Negative als ein dem Absoluten an sich immanentes, von ihm selbst

als ein ewiges Nichtsein, μη ὄν, aufgehobenes Moment zu begreifen. Böhme ist voll von prägnanten Ausdrücken für das Negative als Grimm, Zorn, Herbheit, Qual, Stachlichkeit, Rauhheit, Schiedlichkeit u. s. w. Ohne seinen Gegenwurf würde nach ihm das ewige Eine zu keiner Impression gelangen. Der Wille des Ungrundes, aus dem Alles urständet, wird sich in seiner Infassung nur durch die Kraft seines Gegensatzes, des Vielen, empfindlich. Schelling hat diese Lehre tief in sich aufgenommen und diese Scheulosigkeit, den Dualismus nicht als etwas dem Absoluten Fremdes, Zufälliges, sondern als das eigene Unwesen desselben zu erkennen, was es ewig in sich zur Harmonie überwindet, ist ächt speculativ und es ist Schelling zum Ruhm anzurechnen, auch in Berlin nicht damit zurückgehalten, sondern in seiner Satanologie sie vorgetragen zu haben. Wollte man das Vergleichen mit Böhme noch fortsetzen, so könnte auch noch die polemische Kraft desselben erwähnt werden, die er seinen Gegnern so sehr zu fühlen gab, wie dem Herrn Pastor Richter, dem Herrn Stifel u. s. w. Schelling bewegt sich in seiner Abhandlung oft ganz in Böhmeschen und Baader'schen Terminologieen, nennt aber nur diesen, sonst fast nur Leibnitz.

Die Entwickelung des Begriffs der Freiheit

führte Schelling, wenn man aus seiner wenig geordneten Darstellung die Hauptpuncte herausnimmt, zur Bestimmung: 1, des Wesens Gottes; 2, der Schöpfung; 3, der anfänglichen Geschichte und des damit zusammenfallenden Gegensatzes der Erscheinung des Guten und Bösen. In ersterer Beziehung blieb Schelling sich darin mit früheren Bestimmungen gleich, daß er dem prädicatlosen Einen, sich selbst Bejahenden die Negation einer anderen Kraft entgegenstellte. Der Unterschied war aber, daß er das Eine als Wille setzte. Früherhin hatte er sich über das Absolute nur immer als über das von allen Unterschieden, Beschränkungen freie Wesen ausgelassen; jetzt definirte er es auch positiv als Wille, Liebe, Güte. Nun würde aber unbegreiflich sein, wie das Eine, mit sich identische Absolute zur Schöpfung einer Welt gelangen sollte, wenn nicht in ihm, an sich unabhängig von ihm, sein Anderes existirte, das ihm erst, sich in die Vielheit der Unterschiede auszubreiten, möglich macht.

Der dunkle Grund, die Natur in Gott ist nicht Gott selbst, denn er ist das Eine, der Wille des Ungrundes; allein der Grund ist in Gott das seine Verwirklichung bedingende Element. Er ist nicht ein Gott dualistisch gegenüberstehendes Wesen, das mit specifischer Heterogeneität sich gegen

sein Wesen schlechthin negativ verhielte. Er ist nicht ein Princip, nur eine von Gott selbst vorausgesetzte Bedingung, ohne welche derselbe nicht persönlich zu sein vermöchte, denn zur Persönlichkeit soll nach Schelling immer die Verbindung eines idealen Princips mit einer realen Basis gehören. Schelling erklärt ausdrücklich, keinen Manichäismus zu lehren. Der dunkle Grund soll nicht als Ursache der Existenz Gottes gedacht werden, sondern nur als die Basis seines Existirens. Schelling meint, das Sein an sich und die Thätigkeit des Seins, sich als daseiendes zu setzen, müßten unterschieden werden. Man muß der Ausdrücke wegen Schelling's Ansicht noch nicht verwerfen, etwa in der Weise, daß man sich, wie so oft geschehen, höchlich verwundert, wie ein Mensch zu so sonderbaren Behauptungen von einem dunklen Grunde in Gott gelangen könne. Schelling hat, wie in dieser Abhandlung überhaupt, auch mit diesem Begriff ein wirkliches Problem getroffen, nämlich das des Unterschiedes Gottes von sich selbst. Das Unterscheiden faßt er jedoch von der Seite, daß es als der Unterschied, als das Anderssein, das an sich bestimmte ist. In dieser Bestimmtheit isolirt er es durch die Vorstellung einer Natur, eines Grundes nicht nur, sondern eines dunklen Grundes. Diese Bezeichnungen entspringen bei ihm aus dem

Mangel an logischer Schärfe. Daher muß er hinterher auch die Negation der Negation, das Setzen des Unterschiedes als keines Unterschiedes, in Formen beschreiben, welche der Phantasie angehören und von Kampf, von Bewältigung des Grundes und dergl. sprechen.

Ohne den Grund würde das Absolute in sich bleiben. Durch ihn wird es erregt, aus sich herauszugehen. Es kann nicht gezwungen werden, denn sein eigenstes Wesen ist Wollen; es ist als Sein Wille; das Wollen kann von seinem Sein nicht getrennt werden, sondern, was sonst von ihm auch ausgesagt werde, so ist jede Bestimmung unter die des Willens beschlossen. Der Grund erregt aber seine Sehnsucht, sich in die Geburt einzuführen. Die metaphysische Kategorie Schelling's ist hier eigentlich der Unterschied von Potentialität und Actualität. Die Natur in Gott ist die gegen sein einfaches Wesen reagirende Kraft; die Negation dieser Reaction ist das actu aus seiner Verborgenheit in sich hervortretende Wesen Gottes: so ist es das sich offenbarende. Schelling bedient sich hier vorzüglich auch J. Böhme'scher Bezeichnungen vom Empfindlichwerden, vom Gegenwurf u. s. w. Gott wird nun durch die Actualisirung der wirklich existirende. Er hebt eben sowohl sein Wesen als das Wesen des Grundes in

seiner Manifestation auf und ist als schaffender die Copula der Kräfte, wobei wir uns wohl daran erinnern, daß Schelling gegen Fichte die Existenz als die Einheit der Einheit und der Vielheit, diese Einheit als die Wirklichkeit und die Wirklichkeit als Gott definirt hatte.

Die Schöpfung ist mithin die stete Negation der Negation des reagirenden Grundes. Sie ist daher an sich zeitlos, aber in der Zeit erscheinend und wesentlich geschichtlich, insofern der göttliche Universalwille sich je länger je mehr in der Durchdringung des dunklen Grundes zu manifestiren sucht. Alle Unform, Häßlichkeit, Giftigkeit, Krankheit, Bosheit, Irrationalität sind an und für sich in dem ewigen Wesen Gottes Nichts, aber in der erscheinenden Welt machen sie Entwicklungsmomente aus. Die Differenz der Welt von Gott ist an sich aufgehoben und darum wird sie es beständig. Das Princip der Negativität wird nun freilich von Schelling wieder in sehr trübe Formen eingehüllt. Er setzt dem Universalwillen den Particularwillen des dunkeln Grundes und den Individualwillen der Creatur entgegen, welche letztere beiden er aber auch vermischt, da es schwer zu sagen ist, und noch schwerer einzusehen, wie der dunkle Grund zu einem Willen kommen sollte, insofern vielmehr seine eigenthümliche Bestimmtheit die nur sei-

ende nicht wollende Negation des Wesens Gottes als des Urwillens ist. Schelling spricht von einem Willen des Grundes, der ein *Mittleres* zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, der *schöne Drang* einer werdenden Natur sein soll, also nur uneigentlich Wille heißen kann. Bei dem Individuellen, dessen Beseelung die That des Urwillens, wird die *Abstraction von der Einheit mit Allem* möglich. Diese Abstraction ist positiv die sich affirmirende *Selbstheit*, welche aber, indem sie ihr Wesen von sich *ausschließt*, nothwendig sich mit sich selbst und mit Allem, was sie nicht ist, in Widerspruch setzt.

Hier wird Schelling ganz mystisch. Er hat noch ganz Recht, in dem Menschen die Vollendung der Natur, das endlich erreichte Gleichgewicht aller ihrer Kräfte zu sehen. Allein er nimmt an, daß durch das *Böswerden* des Menschen das Band der Kräfte, wie er sagt, in *Unordnung* gerathen sei. Allerdings erblickt er in Gott selbst einen „Quell der *Traurigkeit*“ und über alle Werke der Natur sieht er eine „geheime *Melancholie*“ ausgebreitet. Er mißt die existirende Irrationalität, den *nie aufgehenden Rest* „von Unvernunft“ in allem Existirenden dem dunklen Grunde in Gott bei, insofern dessen Reaction gegen die Gestaltung durch die Liebe des

göttlichen Universalwillens noch immer ein Brandmal seines Widerstandes in allem Creatürlichen zurücklasse. Allein er stellt doch auch wieder ganz bestimmt die Sünde als Ursach der negativen Formen und Processe der Natur hin. Diese Ableitung des Uebels aus der Sünde ist aber keine. Sie stellt etwas Unbegreifliches auf, nämlich, daß das an sich bewußtlose Dasein nicht nur im Menschen — denn das ist begreiflich — sondern auch außer ihm durch einen schlechthin geistigen Act alterirt sein soll. Es hilft natürlich nichts, diese Unbegreiflichkeit in Worte hüllen, welche, wie die Bezeichnung des Magischen, nur eine andere Formel dafür sind. Nach Schelling's Theorie wird man zweifelhaft sein müssen, welche Irrationalität der Natur man aus dem Kampf Gottes mit dem dunklen Grunde, welche man aus der Krisis des Sündenfalles ableiten solle, und er würde auf diese Frage wahrscheinlich antworten, daß sich dies empirisch gar nicht unterscheiden lasse. Was er aber auf die Frage: welches denn in der Natur nicht aufgehende Reste, welches denn solche alogische Incommensurabilitäten seien? was er darauf, zumal seiner eigenen früheren Naturphilosophie gegenüber, antworten würde, wage ich nicht zu sagen. Die Philosophie kann keine solche Existenzen angeben, ohne in die begrifflose Sentimentalität zu verfallen, deren Fichte

in der Bestimmung des Menschen sich schuldig, und über welche Hegel im Kritischen Journal sich so lustig machte, daß annoch Orkane die Gärten und Wälder, Hagelschlag und Frost die Felder verwüsten, Bestien sich und den Menschen fressen u. s. w.

In der Beschreibung des Bösen bediente sich Schelling vorzüglich des bei Baader so beliebten Bildes vom peripherischen Punct, der sich zum Centrum, vom Organ, das sich zum totalen Organismus machen will. Es ist nun auch gegen solche Verbildlichung nichts zu sagen, wenn sie an eine logisch gehaltene Untersuchung sich als Hülfsmittel der Verdeutlichung anschließt. Bei Schelling aber nimmt sie einen zu großen Raum ein. Sie drängt sich mit ihrem Gefolge von sinnlichen Vorstellungen zu früh und zu breit hervor. Einigermaaßen wird noch ein Einhalt durch die Reproduction der Kant'schen Lehre vom radicalen Bösen gethan. Schelling will dieselbe zu ihrer Vollendung erheben, indem er, ob Jemand gut oder böse ist, als Folge und Fortsetzung eines außer aller Zeit in der ersten Schöpfung geschehenen Actes ansieht. Dieser Act soll eine That der Freiheit sein. Judas z. B. mußte ihr zufolge Christum verrathen und war doch nicht dazu gezwungen. Von einer Prädestination zum Selig- oder Verdammtsein durch Gott will

Schelling nichts wissen. Der Mensch soll auf ewige Weise sich selbst dazu bestimmt haben. Ja nicht nur dazu, sondern auch zur Art und Weise seiner Corporisation. Und nicht nur hiezu, sondern auch zu der Möglichkeit, vom Bösen zum Guten übergehen, aus dem Bösen durch Hülfe göttlicher Transmutation ein Guter werden zu können.

Kant hatte den intelligibeln Grund des Bösen im Menschen als einen aller bestimmten bösen That vorangehenden radicalen Hang zum Bösen begriffen und war damit dem Philantropismus entgegengetreten, welcher das Gutsein des Menschen von Natur behauptete. Hierin liegt das ganz Richtige, daß das unmittelbare Dasein, das natürliche Wollen, ein dem Begriff des Geistes unangemessenes ist und aufgehoben werden muß. Kant gab daher durch seine Lehre den Anstoß zu einer tieferen Erkenntniß des Christenthums, welches ganz auf der Voraussetzung begründet ist, den Menschen in seiner Unmittelbarkeit als mit seinem wahrhaften Begriff in Widerspruch stehend aufzufassen. Die wirkliche, als That zurechnungsfähige Sünde unterschied Kant von dem allgemeinen Hange zum Bösen und sprach das schöne Wort aus, daß jeder Mensch vor jeder bösen That sich im Paradiese der Schuldlosigkeit befinde. Kant wollte das Böse weder als Folge eines

unseligen Zufalls noch als bloße Schwäche, als einen bloßen Defect auffassen, wie Ersteres die Supranaturalisten in der Festhaltung der Geschichte des Sündenfalles, Letzteres die Rousseau'schen Neologen thaten. Schelling verwandelte diese Kant'sche Theorie in eine Mythik, indem er die Präexistenz der das Schicksal des Menschen entscheidenden That als einen mit der Genesis seines Daseins durch seinen Willen zusammenfallenden Act ansah. Die Bestimmung des Wollens nach seiner ewigen, absoluten Bedeutung ist hierin wohl richtig, allein die Form, sie darzustellen, führt zu der Unmöglichkeit, das Wissen und Wollen als das zugleich bewußtlose und willenlose denken zu müssen. Noch ehe ich existire, habe ich meine Existenz qualificirt; noch ehe ich Gutes von Bösem unterscheide, habe ich das eine oder das andere gewollt! Schelling kommt bei diesen Widersprüchen gar nicht darauf, daß der wirkliche Zustand der meisten Menschen ein Durcheinander von Gut und Böse, keineswegs eine feste Richtung nur auf das eine oder das andere ist. Wäre es nun wahr, was er annimmt, daß jeder schon in unvordenklichem Sein sogar seine Wiedergeburt vorherbestimmt hätte, so würde dies doch zuletzt nichts Anderes, als ein Fatalismus sein, dessen Prädestination eine noch weit unbegreiflichere, als die Paulinisch-Augustinische, sein würde.

Es muß den Anstrich der Schulmeisterei erwecken, Schelling so oft wegen seines Mangels an logischer Klarheit und Ordnung zu tadeln und doch ist dieser Tadel unvermeidlich. Er sieht sehr wohl die Fehler Anderer und rügt sie mit treffender Schärfe. Er berührt auch hier alle Gegensätze des Indeterminismus und Determinismus, des Vorherwissens Gottes und des Vorherwollens, des Pantheismus und des Theismus u. s. w., allein er entwickelt dieselben nicht in ihrer bestimmten Antithese, um aus ihnen das Resultat der Selbstnegation des Widerspruchs hervorgehen zu lassen. Er will „gesprächsweise" verfahren, aber nur gleichsam, d. h. er will ohne Disposition bald diesen bald jenen Punct besprechen. Er sagt S. 508 selbst, daß nur Scheidung, also Wissenschaft und Dialektik es sein werden, die „jenes, öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden." Er spricht vortrefflich von einer „Unzucht und Schamlosigkeit in der Erkenntniß, einer Art faunischer Lust, die an Allem herumkoset, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten." Und an Streben nach immer höherer Vollkommenheit in der Darstellung hat es Schelling gewiß nicht gefehlt; jedes Buch, jeder

Aufsatz beinah nimmt bei ihm einen neuen Anlauf. Aber die Ruhe und Ausdauer consequenter Durchbildung haben ihm allerdings gemangelt und so hat er zwischen den Abstractionen der Scholastik und den Phantasieen der Poesie hin und her geschwankt. Er sinkt daher oft zur ganz unphilosophischen Popularität herunter. Z. B. da, wo er davon spricht, daß das Insichhandelnlassen des guten oder bösen Princips die Folge der intelligibeln That sei, wodurch das Wesen und Leben des Menschen bestimmt ist, sagt er S. 473: „Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eigenen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört, ihn dazu aufzufodern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eigenen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idee Genüge gethan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet." Solche Ausdrücke, wie innere Stimme, Ersterben des Guten, Schutzgeist u. s. w. sind für die Philosophie zu weit, zu bildlich. Es kommt darauf an, ob wir vergleichen als einen Ausläufer finden, oder ob es mit Anspruch auf speculative Bedeutung gesagt wird.

Sehen wir zurück und erinnern uns, daß

Schelling das Absolute Vernunft, hierauf Gott zu nennen und von Gott die Welt der Ideen, in der Realisation derselben aber den Abfall der erscheinenden Welt von Gott zu unterscheiden angefangen hatte; erinnern wir uns ferner, daß Hegel unterdessen 1807 in der Phänomenologie des Geistes den Geist als das Absolute in der Weise bestimmt hatte, daß derselbe als die absolute Substanz zugleich das absolute Subject und so die Einheit des Spinozismus und Fichtianismus sei, so können wir gar nicht zweifeln, daß Schelling's Abhandlung über die Freiheit eigentlich den Begriff des Geistes zu ihrer Aufgabe hat. Ueber den Begriff des Geistes hinaus liegt kein höherer; die Vernunft ist in ihm Prädicat; er hat Vernunft. Vom Ich, vom Selbstbewußtsein, von der Vernunft, von Gott hatte Schelling schon gesprochen, vom Geist noch nicht. Der Geist ist als absoluter der ewig sich aus sich sich selbst zu seinem Anderssein entäußernde und der eben so ewig aus diesem Anderssein in sich zurückkehrende und zurückgekehrte, indem er nicht nur negativ den Unterschied von sich, sondern auch positiv die Wiedereinheit des Unterschiedenen mit sich setzt. Schelling hatte das Absolute wohl als Identität von Object und Subject, aber nicht als die Identität von Subject und Substanz bestimmt. Dies ist der wahre Grund, wes-

halb Schelling in dem Eingang seiner Abhandlung eine Kritik Spinoza's und Fichte's und die Erklärung gibt, den Realismus wie den Idealismus, welche beide es zu keinem persönlichen Gott hätten bringen können, in seinem System vereinen zu wollen.

Nur so lassen sich die Quälereien erklären, mit welchen Schelling sich abmühet, noch über das Christenthum und über Hegel, die in der Bestimmung des Absoluten als des Geistes harmoniren, hinauszugehen; nur so die Aeusserungen über Subject, Prädicat und Copula, wobei die „alte tiefsinnige Logik" wegen ihrer Lehre vom Antecedens und Consequens gelobt wird; nur so der Ausdruck des Einen Willens statt Subject, des dunklen Grundes, der Natur statt Substanz und das Hervorheben des Abstractum Freiheit statt des Concretums Geist. So heißt es S. 496: „Auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende — als getrennte — waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?"

Dies Abschnappen der Schilderung ist hier höchst charakteristisch. S. 500 heißt es: „Ueber dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr In-

differenz, Gleichgültigkeit ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist."

Von der Vernunft aber sagte Schelling, sie dem primum Passivum der Mystiker vergleichend, S. 509: „Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Principien der Erkenntniß, sondern die Indifferenz; das Maaß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird."

Mit seinen früheren Bestimmungen der Begriffe hat sich Schelling nicht auseinandergesetzt. Er verweis't einigemal auf seine Schrift, Philosophie und Religion, und auf seine historische Construction des Christenthums in den akademischen Vorlesungen, allein ohne die mit seiner Lehre vorgenommen, oder besser vorgegangenen Aenderungen zu bemerken. So ist S. 459—61 die Theorie der Geschichte wieder eine ganz andere, als die in jenen Vorlesungen gegebene. Christus ist hier nicht der Gipfel der alten Götterwelt, sondern die Erscheinung des höheren Lichts des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war; aber „unbegriffen von der für sich wirkenden Finster-

niß," um als Mittler „den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen." Das Römische Reich wird auch nicht mehr als eine Periode der Natur, sondern als die Zeit eines zweiten Chaos, und der turba gentium der Völkerwanderung angesehen; eine Parallele des Eintrittes Christi als des zweiten wieder schaffenden Adams mit der Schöpfung der Welt und des ersten Menschen, welche Steffens vorzüglich mit poetischer Intuition auszumalen geliebt hat. Von der apostolischen Zeit nimmt Schelling einen religiösen Somnambulismus als ihren Charakter an.

Unmittelbar an die Abhandlung über die Freiheit schließt sich eine Apologie derselben an, die gewöhnlich übersehen wird. Schelling wollte nämlich zu der Reaction Deutschlands gegen Frankreich, zur Kräftigung des Deutschen Nationalgefühls, zur Vereinigung der zerstreueten Geister, eine Zeitschrift herausgeben, die allen Fächern und allen tüchtigen Forschern offen stehen sollte. Sie erschien nur ein Jahr lang 1813 unter dem Titel:

Allgemeine Zeitschrift von Deutschen

für Deutsche, herausgegeben von Schelling. Nürnberg bei Schrag. 8.

Die Vorrede ist wieder in der Tendenz vortrefflich und im Styl glänzend. Man muß Schelling gut sein, wenn man ihn mit diesem Eifer und dieser Umsicht das Interesse der Literatur wahrnehmen sieht. „Wenn eine Zeit auch, anarchisch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verstattet, sich zum Richter und Urtheiler aufzuwerfen, so wird sie doch bald der unberufenen Wortführer satt und schmachtet nach der Erquickung eines reinen, scharfen und gesunden Urtheils, wodurch sie erst sich selbst wiedergegeben wird."

Zu dieser Zeitschrift lieferten Fouque, Hülsen's Nachlaß, die Memoiren der Frau von Vandeul über Diderot, ihren Vater, Docen, Thiersch und Baader Beiträge. Schelling selbst gab weiter nichts als die Beantwortung eines Sendschreibens, welches Eschenmayer an ihn über jene eben durchgegangene Abhandlung gerichtet hatte. Dies ließ Schelling abdrucken S. 38 — 78 und seine Antwort S. 79 — 129. Von Allem, was Schelling zu seiner Selbstvertheidigung geschrieben hat, ist dies das Gehaltenste, Würdigste. Eschenmayer wollte dem speculativen Wissen das Glauben wieder voranstellen, protestirte gegen die Einheit des Göttlichen mit dem

Menschlichen, gegen die Annahme der Begreiflichkeit Gottes, gegen die Auffassung der Erde als des Mittelpunctes des ganzen Universums, auf welchem allein die Geschichte des Geistes sich realisirt. Schelling hatte in der Abhandlung den entschiedensten Rationalismus gezeigt. Er hatte S. 506 gesagt: „Wir halten mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Eben so sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum in eigentlich geistigen Gegenständen darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sei. Ein absoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geschichte übergetragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Princip herrscht, wornach es nur zwei Systeme und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und schlechthin böse, ferner die Meinung daß Alles vom Reinen und Lautern angefangen und alle spätern Entwickelungen, die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren, nur Verderbniß und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein

mächtiges Alexanderschwert, um überall den Gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in der Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunct ein. — Das Heidenthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem anderen abgeleitet."

Eschenmayer dagegen hatte schlechterdings nicht verstehen können, wie das Negative als ein Moment in Gott selbst gedacht werden und selbst das Gute in sich zwar nicht durch das Böse als Wirkliches, wohl aber durch das Nichtgute als Mögliches bedingt sein könne. Die Vorstellung eines Teufels, der alles Böse anrichte, der aus der Verführung des Menschen ein Handwerk mache, schien ihm viel annehmbarer, wenngleich nicht philosophisch erweisbar. Schelling bemühete sich, ihm zu zeigen, daß seine, Eschenmayers, Ansichten zwar beständig auf das Christenthum als Auctorität sich beriefen, allein nichts weniger, als wahrhaft christlich seien. S. 124: „Wenn es nach reinen Vorstellungen anstößig heißen muß, Gott mit menschlichen Eigenschaften zu denken, und es nur ein menschlicher Einfall ist, den Menschen als ursprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, also auch an eine Wiederherstellbarkeit desselben zu

dieser Ebenbildlichkeit zu glauben — wenn das Alles sich so verhält: so ist das ganze Christenthum eine nichtssagende, frostige, noch dazu unschmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den einfachen, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Bestreben derer, die dies wirklich zu thun versuchten, verdient, anstatt irreligiös, in ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden, denn es entspringt, bei den Besseren wenigstens, aus derselben Reinheit der Vorstellungen von Gott, welche sie bewegt, alle menschlichen Begriffe von Gott zu verwerfen."

S. 126: „Als Christus in der Zeit des höchsten Verderbens erschien, fing er nicht damit an, zu sagen: Wir können nichts von Gott wissen, keinen Gedanken von ihm fassen, noch weniger einfallen lassen, sein Ebenbild zu sein. Auch die Menschheit unsrer Zeit verlangt nach etwas Positivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Idee mächtiger Verstand wieder geben kann. Dann werden auch die Weisen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unsrer Väter war, was aufrichtiger Weise jetzt keiner vermag."

Das Verhältniß des Grundes zum Ungrunde, der Differenz zur Indifferenz, des Existirens zum Sein suchte Schelling Eschenmayer auch durch das Verhältniß von Finsterniß und Licht begreiflich zu machen, insofern das Licht, um es selbst zu sein, der

Finsterniß keineswegs bedürfe, wohl aber, um aus seinem Insichsein herauszutreten und als Licht zu erscheinen. S. 102: „Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Wesen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laster, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit ist nur möglich nach gänzlich erstorbener Sünde, und geht insofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dies ein Satz, der sich Jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht ist überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl als in der beständigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menschen leben, so muß der Teufel in ihm sterben, so wie Sie umgekehrt sagen: in dem Menschen, der Gott los sei, wohne der Teufel.“

———

Die Erklärung gegen Eschenmayer ist im April 1812 von Schelling beendet worden. Am 13. December 1811 unterzeichnete er zu München die Vorrede einer anderen polemischen Schrift, welche in vieler Beziehung das in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit aufgestellte System ebenfalls erläuterte. Fr. Hr. Jacobi hatte nämlich in seiner Schrift: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung 1811, die Schelling'sche Philosophie beschuldigt, den Begriff eines persönlichen Gottes aufgehoben, den Unterschied der physischen und moralischen Nothwendigkeit, den Unterschied von Gut und Böse zerstört und nichts als die Natur übrig gelassen zu haben. Dagegen predigte nun Jacobi den Glauben an den Einen lebendigen und heiligen, jedoch unbegreiflichen Gott und an die Würde der menschlichen Freiheit und Tugend um so erbitzter, je weniger er jemals das Bedürfniß einer beweisenden, sich systematisch gliedernden Philosophie gehabt hatte. Jene Anklage der Speculation ist die gewöhnlichste; so wie die Philosophie von der Idee, vom Absoluten, von der Substanz u. s. w. handelt, so verliert das Vorstellen seinen Boden. Es wird ihm öde zu Muthe. Es fühlt sich von der Wärme des ihm gegenüberstehenden Gottes als des Vaters, Berathers, Richters u. s. w. verlassen und beschuldigt die Philosophie

eines Vampyrismus, der die Religion vernichte und die eisige Kälte des herzlosen Begriffs an die Stelle der Liebe, des grundlosen Vertrauens u. s. w. setze.

Diese Anklage einer Philosophie, wenn sie mit rhetorischer Feierlichkeit, mit Ausmalung aller der Möglichkeiten gemacht wird, die sich eventuell an einen wirklichen Atheismus und an die Nichtunterscheidung des Guten und Bösen anhängen können, verfehlt selten, auf die Masse des Publicums einen abschreckenden Eindruck zu machen. Man sieht die bürgerliche Gesellschaft schon zu Grunde gehen, Thron und Altar wanken. Die angeklagte Philosophie wird als absolut gefährlich ausgerufen und dies Prädicat der destructiven Tendenz, des Untergrabens des Heiligsten auch auf die Philosophen übergetragen, als ob diese, um ihr System durchzusetzen, recht geflissentlich darauf ausgingen. Eine solche Anklage ist auch um deswillen oft angenehm, weil man damit ein Mittel gewinnt, die Aufmerksamkeit des Publicums von den wahrhaften, objectiven Ursachen abzulenken, aus denen nicht selten der Mangel an Pietät, Streben zur Anarchie, religiöser Indifferentismus, Unzufriedenheit überhaupt, entspringen. Diese Ursachen sucht man zu verbergen, indem man eine Philosophie als Urheberin derselben beschuldigt.

Mag man nun Jacobi noch so sehr in Schutz

nehmen, so bleibt bei ihm die Leidenschaftlichkeit stehen, mit welcher er die Naturphilosophie angriff. Und meinetwegen hätte er noch leidenschaftlich sein können, wäre er nur zugleich wissenschaftlich gewesen. Aber dies war keineswegs der Fall. Er verfiel, wie Schelling sagt, in sein genre larmoyant. Er declamirte, aber er bewies nicht. Bedenken wir nun, daß Schelling in Bairischen Diensten, daß Jacobi in München Präsident der Akademie der Wissenschaften war, so müssen wir ersterem wohl zugestehen, daß ihm die Anklage auf Atheismus, auf Vernichtung der Moral, auf Naturalismus auch persönlich wichtig genug erscheinen konnte, um sich dagegen zu verantworten. Die wissenschaftliche Kritik Jacobi's hatten Hegel und Fr. Schlegel schon vor ihm vollzogen und in dieser Beziehung blieb ihm oft nur eine Wiederholung des von diesen Gesagten übrig. Allein seine eigene Stellung zu Jacobi's Kritik über ihn, oder vielmehr Ansicht von ihm konnte und mußte er auseinandersetzen. Er wurde dabei ebenfalls leidenschaftlich bis zur Härte, ja bis zur Grausamkeit. Ein Bild, dessen Hegel in seiner Schrift über die Differenz zwischen Fichte und Schelling, gegen Reinhold gebraucht hatte, daß dessen vorläufiges Philosophiren, sein Anfangen vor dem Anfang, dem Anlaufen gleiche, über einen Graben zu kommen, dies Bild wurde von Schelling weitläufig

zu einer allegorischen Vision ausgesponnen. Jacobi erschien auf einer Ebene; auf einem Hügel, den ein Graben von ihr trennte, waren die ächten Philosophen versammelt. Jacobi wollte zu ihnen hinüber. Aber der fatale Graben! Man hält Reden hin und her. Das Publicum nimmt lebhaften Antheil. Jacobi wirft die Maculatur seiner Schriften in den Graben, ihn zu füllen. Er bindet sich ein Tuch um die Augen, hüpft empor — und, es wieder abnehmend, sieht er sich auf demselben Fleck. Schelling hält ihm auch eine derbe Rede, wie beim Philosophen der Charakter ihn im Leben bewähren, wie er keine Anstrengung, keine Verfolgung scheuen müsse, wie Seelenschwelgerei, geistiger Müssiggang, Gesetzlosigkeit im Denken mit dem Ernst der Speculation sich nicht vertrügen und endet damit, ihm zu sagen, daß er nicht nur ein Sophist, sondern auch ein Sykophant sei. Jacobi will ein paar Larven hervorsuchen, dem Publicum als der ehrwürdige und edle zu erscheinen. Aber sie sind zerbrochen und zerlöchert, worauf er in ein Jammern ausbricht, „wie er verkannt und wie seine guten Absichten gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Personen zu sehen gewohnt sind, die sich Alles für erlaubt halten, keine Persönlichkeit schonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar, und nicht einmal ganz nach Verdienst gelohnt werden,

außer sich gerathen, und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen."

Der Titel dieser polemischen Schrift lautet:

J. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung, eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus. (Motto: Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nullo modo cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare. Ben. de Spinoza.) Tübingen 1812. 8.

Die geschichtliche Abtheilung der Schrift stellt Jacobi als einen Nichtswürdigen dar. Reinhold hatte Schelling als einen Schwachkopf, Fichte als einen Wortkünstler verworfen; Jacobi sollte ein sentimentaler, kopfloser und boshafter Schwätzer zugleich sein. „Wer sich in einem wissenschaftlichen Streit so weit übernehmen läßt, um das Innerste seines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutasten, der braucht zur Brandmarkung nichts, als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich

vorziehen, auf solche Art angegriffen zu sein, als angegriffen zu haben, gesetzt auch, daß — unglaublicher Weise — der Angreifende Mittel fände, den Ausspruch der ihm gebührenden Schande im Leben sich zu entziehen."

Lassen wir diese vom Gischt der Gereiztheit übersprudelnde Partie des Buches und sehen wir zu, was die zweite Abtheilung, die wissenschaftliche, enthält. Hier treffen wir in der That zwei wichtige Puncte erläutert, erstlich den Begriff der Aseität Gottes und zweitens den Begriff des Werdens im Verhältniß zu dem des Seins. Den ersteren Punct pflegen wir heut zu Tage vorzugsweise unter der Kategorie der Immanenz und Transcendenz abzuhandeln. Schelling nannte den Standpunct der Immanenz den Naturalismus, den der Transcendenz den Theismus. Der erstere macht Gott zum Grunde der Welt, nämlich so, daß der Grund in das, was er begründet, beständig aufgeht, also nicht für sich von dem Begründeten sich unterscheidet. Das Absolute ist darnach als Wesen in seiner Erscheinung oder vielmehr es ist nur das Sein. Die Natur als ungeschaffen ist Alles in Allem. Sie hat dann schlechterdings kein Prius und kein Posterius. Der Mensch geht aus ihr nur als ihre eigene höchste Vollendung hervor, in welcher sie ihre Retroperspec-

tive beginnt. Der Theismus dagegen macht Gott zur Ursache der Welt, nämlich so, daß er selbst ihrem Dasein beständig fremd bleibt. Sie ist da und sie ist so, wie sie ist, weil er ihr Dasein und ihr Sosein will. Gott bekommt zur Welt die Stellung, wenn ich so sagen soll, einer nur polizeilichen Controle.

Schelling hatte nun vollkommen Recht, zu behaupten, daß erst die Einheit des Naturalismus und Theismus den wahrhaften Begriff Gottes hervorbringe. Gott sei ebensowohl Grund, als Ursache der Welt. Er nehme sie eben so sehr aus sich, mache sich selbst zur Materie des Universums, setze sich als den in der Erscheinung sich aufhebenden Grund, wie er zugleich über dem Gesetzten sich für sich als dessen Prius nicht nur, sondern auch als dessen Superius setze. Nach der Seite, daß er den Stoff der Welt nicht vorfinde, mithin in sich selbst haben, sich selbst dazu bestimmen müsse, sei er Grund; nach der anderen Seite, daß Er es sei, der sich dazu bestimme, passiv zu sein, um sein Wesen zur Schöpfung zu entfalten, sei er Ursache, weil er von dem Geschaffenen sich unterscheide.

Wie schon erinnert, ist dies ganz richtig. Wenn man in unseren Tagen von einer Immanenz redet ohne Transcendenz, so ist das ganz unspeculativ.

Und wenn man dagegen mit aller Gewalt die Transcendenz ohne Immanenz erhebt, so ist das eben so unspeculativ. Beide Einseitigkeiten widersprechen dem wahren Begriff Gottes und deshalb auch dem wahren Wesen des Christenthums, in welchem Gott als der Geist schlechthin gewußt wird, der sein Wesen von der Welt nicht zurückhält, im Gegentheil es darin offenbart, aber auch sich von der Welt als den offenbaren unterscheidet. Daher faßt das Christenthum den menschgewordenen Gott, in welchem eine wirkliche Homousie der göttlichen und menschlichen Natur, als denselben mit dem ewig menschwerdenden, dem Logos. Die Immanenz ohne Transcendenz ist abstract d. h. sie muß zuletzt im Naturalismus endigen, wie wir ja auch schon eine Vergötterung der Natur wieder verkündigen hören und wie wir, sehr überflüssig, das Mirabeau'sche Natursystem wieder in Uebersetzungen abgedruckt sehen. Und die Transcendenz ist eben so abstract, wenn sie die Welt nicht als Offenbarung, sondern nur als ein Gemächte Gottes nimmt. Dann entfremdet sie Gott der Welt, stellt ihn in ein unbegreifliches Dunkel zurück, macht die Welt statt zum Spiegel, zur obscurirenden Verhüllung Gottes, und endet mit der Geistlosigkeit, Gott als der bloßen Macht zu dienen. Und auch dies können wir ja heut zu Tage bei denen wahrnehmen, welche, selbst

wenn sie von Gott als dem Geist der Wahrheit und der Liebe sprechen, doch, im Gegensatz zu solchem Sprechen, ihn nur als den Herrn vorstellen und einen Terrorismus der Religion predigen.

Indem nun Schelling die Einheit von Grund und Ursach, von Naturalismus und Theismus in Gott setzte, entstand die andere Frage, wie eben die Welt selbst gedacht werden sollte, insofern ihr nicht eine Aseität zugeschrieben werden kann. Und auch in dieser Hinsicht hatte Schelling ganz Recht. Er meinte nämlich, daß es dem Begriff Gottes nicht widerspreche, aus sich selbst, insofern er sich offenbart, von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzugehen, denn das Unvollkommene sei ja eben das Vollkommene selbst, nur als werdendes. Die Stufen des Werdens seien nothwendig, um die Fülle des Vollkommenen nach allen Seiten hin hervortreten zu lassen. Gott sei eher die Stärke, als die Güte. Wollte man sagen, daß Gott von einem Unvollkommenen, das nicht er selbst wäre, zum Vollkommenen werden sollte, so würde das allerdings widersinnig sein. Nicht aber ist es ein Widerspruch, wenn er, als der an und für sich Vollkommene, in seiner Erscheinung eher unvollkommen als vollkommen ist. Die Unvollkommenheit ist dann relativ die Vollkommenheit selbst. Das Sein ohne Werden würde der Tod sein. Das Wer-

den aber enthält nicht nur das Sein, sondern auch das Nichtsein als seine Momente.

Schelling war nur darin unzureichend, daß er nicht bestimmt genug sich ausdrückte, um dem bei der Seichtigkeit gegen speculative Philosophie so beliebten Vorwurf des Pantheismus keine Nahrung zu geben. Zwar hatte er gesagt, daß Gott wie als Grund so als Ursach in Identität mit und im Unterschied von der Welt gedacht werden müsse. Er hatte sich auf den alten Satz berufen: Deus se ipso prior sit necesse est. Aber das half ihm nichts. Seine Theorie, daß, ohne ein negatives Princip, eine Natur, einen dunklen Grund in Gott anzunehmen, von einem Bewußtsein Gottes nicht die Rede sein könne, daß ohne ein solches gleichsam in die Enge Bringen die Leugnung eines persönlichen Gottes eine wissenschaftliche Aufrichtigkeit sei, hatte zum Zweck, die Weltentwickelung als eine Reihe von Thaten Gottes darzustellen. Er wollte Gott einen realen Antheil an der Natur und Geschichte vindiciren. Dies Streben ist denen freilich unbegreiflich, welche eben über die Modalität des Verhaltens Gottes zur Welt gar nicht nachdenken, sondern, obwohl sie von der Allgegenwart, Allwissenheit Gottes reden, von vorn herein mit der Meinung sich beruhigen, daß ein solches Nachdenken doch nichts herausdenken werde,

womit sie in Bezug auf sich, auf ihr Denken, vielleicht nur zu sehr Recht haben. Schelling wollte sich nicht mit den gewöhnlichen Allgemeinheiten beruhigen, machte aber den Fehler, daß er die Entwicklung der Welt mit der Entwicklung Gottes in ihr in eine verworrene Verwicklung brachte, insofern er den Proceß, als welcher Gott an sich existirt, ferner den Proceß des Schaffens, der ein absolutes Uebergehen in den Unterschied ist, und den Proceß der Welt in sich selbst, der wesentlich ihr Zurückgehen in Gott ist, nicht bestimmt genug auseinanderhielt. In späterer Zeit hat er sich in der Philosophie der Offenbarung und Mythologie in dem, was er den kosmogonischen und theogonischen Proceß nennt, vielfach bemühet, es zu einer größeren Klarheit in diesen Regionen zu bringen, aber, wie es scheint, ohne eine gewisse Abhängigkeit Gottes von der Welt zu überwinden. Der Gedanke eines dem Verhängniß und dem Leiden unterworfenen Gottes hat sich ihm zu tief eingeprägt. In dem Verstande Gottes ist zwar nach ihm ein System, aber Gott an und für sich ist kein System, sondern Leben und nimmt als solches den Schmerz des Negativen in sich auf. Nicht dies ist das Irrige bei Schelling, das Negative in Gott zu setzen, sondern wie er es thut, indem er den Unterschied der

Welt von Gott in seiner Einheit mit ihr nicht frei erhält.

Wir haben gleich zu Anfang dieser Darstellung an Schelling das Abspringen von einem Gegenstande zum andern bemerklich gemacht. In der merkwürdigsten Weise zeigte er diese Eigenheit bei seinem neuen Auftreten 1815 in der kleinen Schrift:

> Ueber die Gottheiten von Samothrace. Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der Baier'schen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs d. 12ten Oct. 1815. Beilage zu den Weltaltern. Stuttgart und Tübingen. 8.

Nämlich am Schluß seiner Abhandlung über die Freiheit hatte Schelling die Richtung auf rein speculative Forschungen angedeutet. Er hatte gesagt S. 510: „Wir hegen die größte Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die fast allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählig von der Dumpfheit des thierischen Instinctes zur Vernunft sich aufgerichtet,“ nicht die unsrige sei. Demnach glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege und

daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eigenen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des blos historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben."

Was anders hätte man nach diesen Zeilen erwarten können, als daß Schelling entweder wie Oken und Andere aus seiner Schule, sich von Neuem dem Studium der Natur widmen, oder, wie Hegel eine Metaphysik schaffen werde? Und was that er? Gerade das Gegentheil. Er verlor sich in das Studium der Geschichte nicht blos, sondern der ältesten Geschichte, der nicht authentisch erinnerten, nur mythisch angedeuteten. Und natürlich gab er sofort auch wieder eine ganz andere Erklärung über die höchste Aufgabe der Philosophie und sagte in jener Rede S. 41: „Erforschung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wissenschaftlichen Arbeit. Ob es die ältesten Züge, Kriegsthaten und Verfassungen der Völker sind, die erforscht werden, ob das Bild

untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus fast unkenntlichen Abdrücken wiederhergestellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgesucht werden, dem die Erde in ihrer Entwickelung gefolgt ist; immer gehen diese Nachforschungen (diese allerdings —) auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forschungswürdigen bleibt aber das Würdigste, was einst Menschen innerlich vereint, worin Tausende und zum Theil die Besten ihrer Zeit die höchste Weihe des Lebens erkannt."

Nach den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums sollte die Philosophie der Kunst das Ziel des Philosophen sein, und nach der Rede über das Verhältniß der bildenden Kunst zur Natur hätte man vermuthen können, daß Schelling wirklich daran arbeite, dies Ziel zu erreichen. Allein nun sollte nicht sowohl die Religion selbst, vielmehr die Mythologie der Religionen das „Würdigste" für die Forschung sein. Kehrte Schelling dem wirklichen Studium der Natur noch am Ende des vorigen Jahrhunderts den Rücken, so war seine Antwort an Eschenmayer sein speculativer Schwanengesang. Er hat seit dieser Zeit die Philosophie nicht mehr positiv gefördert, denn was er positive Philosophie nennt, ist ja gerade nicht Philosophie, sondern die mehr oder weniger sinnige Auslegung

gegebener Vorstellungen der Religionen. Daß nur bei derselben philosophischer Geist werde gezeigt werden können, ist nicht zu bezweifeln. Aber Philosophie im strengen Sinne des Wortes ist sie nicht, besonders, weil sie durch das jedesmalige Maaß der Gelehrsamkeit des Auslegers bedingt ist. Je mehr er aber von den entwickelten Bildungsstufen der Mythologie in ihre verworrenen Anfänge zurückgeht, um so größer wird die Abhängigkeit von der Gelehrsamkeit, weil die Nachrichten darüber dürftiger, widersprechender sein müssen und es oft für Kleinigkeiten einer mühsamen und viele Umwege fordernden Kritik bedarf. Schelling kehrte mit solchen Forschungen ganz in seine Jugend zurück und man kann nun zweifelhaft sein, was er jetzt mehr ist, ob der Gelehrte oder der Philosoph. Als Philosoph kann ich in Betreff der Religion ihren Begriff und aus demselben die nothwendigen Formen seiner Erscheinung z. B. Pantheismus, Dualismus und Monotheismus, ableiten, aber um z. B. über den Adonismythus etwas Bestimmtes zu sagen, werde ich sehr viel Einzelheiten aus vielen Schriftstellern zu combiniren, die Schilderungen der Hebräischen Propheten mit den Klagegesängen der Hellenischen Idylliker zu vergleichen, etymologische Forschungen anzustellen, die Verbreitung der Phönikischen Kolonieen zu ver-

folgen haben u. s. w. Solche Forschungen scheint nun Schelling, nach den Anmerkungen zu jener Rede zu schließen, auch wirklich gemacht zu haben. Hier erwartet ihn also auch das Urtheil der Philologen und Archäologen.

Die Rede, welche im Styl Johannes Müller's Kostbarkeit nachaffectirt und selbst statt Insel Insul sagt, erschien als eine Beilage zu den Weltaltern, einem von Schelling oft versprochenen, jedoch nie herausgegebenen Buche, worunter man sich wohl nicht unrichtig eine Art Philosophie der Geschichte denkt. In einer Nachschrift, worin er bemerkte, daß die Rede auch für sich bestehen könne, sagte er, sie sei nur Anfang und Uebergang zu mehren andern Werken: „deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit, nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Wege, nach langer Verdunkelung, an's Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geschichte ist die bis zu einem gewissen Punct (?) gelangte Wissenschaft und fast nothwendig der Uebergang der einen in die andre. Nicht zufällig geht der allgemeinern Untersuchung die besondre des samothracischen Systems voran; es war Absicht, dieses zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen ist durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse die Kabirenlehre."

Den äußeren Anstoß zu dieser Untersuchung bekam Schelling durch Creuzer's Symbolik. S. 79 in einer Anmerkung lobt er dieselbe, weil sie durch höhere Ideen im Verein mit umfassender Gelehrsamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen habe und sagt: „Insbesondere halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden sollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proserpina-Lehre gesetzt, die ersten Mittel zu der Ansicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, besonders IV. §. 39 unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erste der Wesen ist, und dieser Lehrsatz, recht verstanden, das erste Wesen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberste, sondern als das Allein zu Grunde liegende genommen, ist das Fundament, auf welchem dieses Erklärungssystem ruht."

Schelling's Verfahren bestand eigentlich darin, die Vorstellungen, welche er in der Abhandlung von der Freiheit und in der Streitschrift gegen Jacobi über das Absolute und seine Entwicklung geäußert hatte, mit dem von Creuzer gelieferten Material der Mythologie einzubilden. Die Gottheiten von Samothrake sind nur ein Beispiel dieser Einbildung. Diese Gottheiten wurden von Schelling so construirt,

daß er: 1) den Ungrund, der sich zum Dasein zu bringen trachtet, die göttliche Sehnsucht, die Welt zu gebären, den Hunger nach Wesen; 2) die als ein Zauber vorzustellende Realisation der Sehnsucht in der Natur; 3) den diesen Zauber abermals überwindenden Geist; 4) die Vermittlung des Geistes mit der Natur und 5) das Absolute, als das diesen ganzen von Unten nach Oben aufsteigenden Proceß in sich zusammenfassende und zusammenhaltende persönliche Wesen setzte; welches nicht blos Natur und Geist verknüpft, sondern der gegen die Welt freie Demiurg ist. So bekam er folgendes System:

1) Axieros = Demeter = Ceres = Isis.
2) Axiokersa = Persephone = Proserpina (πρωτογενεια) = Isis.
3) Axiokersos = Dionysos = Liber = Osiris = Othin.
4) Kasmilos = Hermes = Mercurius = Metatron (in der Kabbalah).
5) Zeus.

Dies sind fünf Gottheiten. Indem nun Schelling annimmt, daß das Feuer ihr gemeinschaftliches Element sei, worin sie wirken, theils dasselbe entzündend, theils es besänftigend, so bringt er heraus, daß sie eigentlich insgesammt Hephäste seien. Hephästos für sich ist die Alles gestaltende Nothwendigkeit,

welche den Göttern ihre „innerweltlichen Sitze" schmiedet. Somit wäre ein sechster Gott geboren. Einen siebenten aber bringt er dadurch heraus, daß der Dionysos selbst als der Herr der Geister der Hades ist. Denn sieben Götter muß Schelling haben, weil er in den sieben Planeten und Wochentagen, wie er einst zu zeigen hofft, den Schlüssel aller Göttersysteme erblickt a. a. O. S. 26. Jene Gottheiten wirken magisch, allein nur zusammen, weshalb sie auch Kabiren heißen, was nach dem Hebräischen eben so wohl untheilbare als magische Verkettung bedeuten soll S. 110. Der Name der Kabiren war daher im Alterthum höchst geehrt und ward aus Schmeichelei späterhin auch den Kaisern gegeben. Auch Schelling drechselt S. 42 ein Compliment für die heilige Allianz daraus, welche den höllischen Dämon Napoleon bezwungen. „Uns wäre die schönste Anwendung des Namens in dem Augenblick verstattet, da er zugleich an jenes kabirische Bündniß erinnert, durch welches erst die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erstickt worden eines wahrhaft typhonischen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entsittlichung."

Schelling hat dies System späterhin in seiner Philosophie der Mythologie, insoweit dieselbe bekannt geworden, im Speciellen durchgeführt. Von

der Willkür, mit welcher er darin die Potenzen spielen läßt, gibt er hier in den Anmerkungen S. 81 ein Beispiel: „Zeus verhält sich zu 1, 2, 3 wieder, wie sich 2 zu 1 verhält und umgekehrt 2 verhält sich zu 1 nicht anders, als sich 4 zu 1, 2, 3 verhält. Des Zeus Zahl ist immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionysos noch einmal in höherer Potenz zurück. Axiokersos ist Dionysos in der tiefsten Potenz." Mit solchen oberflächlichen Unterschieden kann man Alles machen. Bei Andern sieht Schelling dies auch sehr wohl ein, allein bei sich vergißt er es. Wegen allgemeiner Aehnlichkeiten den Dionysos, Osiris und Othin für dieselben zu erklären, ist erst ein Experiment der Combination, noch keine Erkenntniß. Oder den Hetruskischen Kamillus, den Samothrakischen Kakmilos, Aaron, des Moses Bruder und den Semitischen Kadmi — El, qui deum praecedit, sofort für identisch zu erklären und an der Hand von Eisenmengers neu entdecktem Judenthum (1715) bis zum Kabbalistischen Engel Metatatron und zum Melchisedeck fortzugehen, sind nur erst Analogieen, für deren objective Wahrheit Bocharts Hierozoikon, St. Croix, Vossius u. s. w. keine sonderliche Auctoritäten sind. So spricht Schelling auch ganz vortrefflich über falsche Benutzung der Etymologie; ob aber seine Etymologieen, die Nephilim mit den Nibelun-

gen, die Theurgen mit den Zwergen, die Indische Maja mit der Magie, die Κοβαλοι, Κοβαροι mit den Kobolden und Kabiren zusammenzubringen, glücklicher sind? — Nach früheren Aeußerungen Schelling's hätte man eine genaue Berücksichtigung des Indischen erwarten sollen. Allein Sanskrit versteht er so wenig, als Creuzer. So wird denn die Kabbalah gelobt und über Aegyptens Dunkelheit geklagt. S. 109: „Jetzt ist von Nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede; aber die Hebräische Sprache und Schriften, zuvorderst des Alten Testaments, in welcher die Wurzeln der Lehre und selbst der Sprache aller alten religiösen Systeme, bis in's Einzelne deutlich erkennbar sind, liegen unerforscht." Ein schönes Lob für die Theologen! Auch wünscht Schelling, daß diese „ehrwürdigsten Denkmäler" aus den Händen der Theologen in die der reinen Geschichtsforscher übergehen möchten. Der Wunsch, einen Kabbalisten auf seine Ideen eingehen zu sehen, ist Schelling in Molitor und dessen Werk über die Tradition gewährt worden.

Es ist eine ganz grundlose Voraussetzung Schelling's, die Samothrake'schen Mysterien zum Ursystem der Menschheit hinaufpotenziren zu wollen. Die Nachrichten darüber sind so dürftig und vieldeutig, daß man eben daher Alles aus ihnen machen, sie überall hin

wenden kann. Allein mit derselben Methode der Analogie für ein vorausgesetztes Schema, wie Schelling thut, könnte man die Mithrasmysterien oder die Eleusinischen selbst zu den ältesten machen. Doch muß noch erwähnt werden, daß Schelling den Begriff der Mysterien, durch St. Croix belehrt, S. 28 jetzt dahin bestimmt, daß dieselben im Inhalt der Volksreligion nicht entgegengesetzt gewesen seien, vielmehr nur eine tiefere Auffassung der Volksreligion enthalten hätten, vorzüglich, wie er meint, in der Beziehung, zu zeigen, daß Dionysos auch der Hades sei. Ja er nennt S. 97 die Absonderung des Jüdischen Volkes von andern Völkern ein Mysterium. Die Mysterien sollen sich von dem Cultus der Volksregion nur so wie esoterischer Vortrag der Philosophie zum exoterischen verhalten. Allen Einwürfen, die man Schelling im Besondern machen könnte, würde er wahrscheinlich durch zweierlei begegnen: erstlich durch die für ein bequemes Philosophiren unschätzbare Potenzenlehre, zu versichern, es sei etwas dasselbe, nur jetzt auf einer niedrigeren, jetzt auf einer höheren Stufe, wodurch er Apollon, Pallas u. s. w. mit seinen constitutiven Gottheiten sofort verschmelzen kann; — zweitens aber durch den Satz, daß jede Gottheit theils männlich und weiblich, theils in der Verdopplung von Mutter und Tochter, Vater und Sohn,

erscheinen kann. — Kommt es übrigens auf den Hunger an, so ist doch wohl der seine Geburten verschlingende Kronos viel hungriger als Demeter und würde auch zu anderen Mythen, auf welche Schelling reflectirt, wie Zeruane-Akerehné bei den Persern, viel besser passen.

Creuzer gab in den Heidelberger Jahrbüchern eine ausführliche sehr anerkennende Kritik, Göthe aber hat sich nicht entbrechen können, über ihn wie über Schelling mit jener feinen Ironie zu spotten, die einen Grundzug des zweiten Theils des Faust ausmacht. In den Felsbuchten des Ägäischen Meeres läßt er hier die Sirenen den vorüberziehenden Fischen zusingen:

Fort sind sie im Nu,
Nach Samothrace gerade zu
Verschwunden mit günstigem Wind.
Was denken sie zu vollführen
Im Reich der hohen Kabiren?
Sind Götter, wundersam eigen,
Die sich immerfort selbst erzeugen,
Und niemals wissen, was sie sind.

Die Tritonen und Nereiden singen:

Drei haben wir mitgenommen,
Der Vierte wollte nicht kommen,
Er sagte, er sei der Rechte,
Der für sie alle dächte.

Dies soll unstreitig eine Anspielung darauf sein, daß Schelling die Pythagoräische Zahlenlehre auf jene Götternamen anwandte, die Ceres zur Monas, die Proserpina zur Dyas machte, Zeus zur Tetras, aber nicht erklärte, wie es nun mit dem Hermes sei, dem er doch nach dem Dionysos die vierte Stelle gegeben und mit dem es überhaupt als dem Spracherfinder, Verkehrsvermittler und Seelenführer eine eigene Bewandniß hat. Weiter sagt Göthe, der Vorstellung von der Sehnsucht, dem Schmachten nach Wesen, spottend:

Diese Unvergleichlichen
Wollen immer weiter,
Sehnsuchtsvolle Hungerleider
Nach dem Unerreichlichen.

So singen die halbthierischen Sirenen und Tritonen. Der embryonische Mensch aber, der Homunculus, urtheilt — wohl in Erwägung der kleinen dickbauchigen, maßigen, zur Schmiedearbeit tüchtigen Leiber der Aegyptischen und Phönikischen Kabiren, namentlich des alten Phtas:

Die Ungeschlachten seh' ich an
Als irden schlechte Töpfe,
Nun stoßen sich die Weisen dran
Und brechen harte Köpfe.

Thales.

Das ist es ja, was man begehrt,
Der Rost macht erst die Münze werth.

Proteus.

So etwas freut mich alten Fabler,
Je wunderlicher, desto respectabler.

Abermals in einer öffentlichen Sitzung der Königl. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1832 hielt Schelling eine Rede:

Ueber Faraday's neueste Entdeckung.

Das einzige Wort, welches er seit den Jahrbüchern der Medicin über die Naturwissenschaft gesprochen. Er erzählte darin den von „Glück und Zufall" unterstützten Fortgang der Entdeckungen Galvani's, Volta's, Davy's, Oerstädt's und erinnerte S. 10 daran, wie „einige Deutsche" unter dem Namen des dynamischen Processes den Zusammenhang des Magnetismus mit der Elektricität und dem Galvanismus schon längst a priori entdeckt hätten, der nun durch Faraday's Alles entscheidende Entdeckung auch empirisch bestätigt sei. In den Anmerkungen führte er sein Verhältniß zu diesen Forschun-

gen noch näher aus. Sonst ist von dieser Rede zu bemerken, daß sie wieder den ganz rationalistischen Schelling zeigt, der S. 31 sogar den „pfäffischen" Verfolgungen der Wissenschaft in den Weg tritt. Schelling ist, wie er auch bei den Reden über Schleiermacher, Talleyrand und Döllinger in der Akademie zeigte, ein trefflicher Nekrologist uud so können wir nicht die rhetorisch schönen, wiewohl sonst, wenn sie wahr wären, für die Deutschen schmachvollen Worte unerwähnt lassen, welche er dieser Rede S. 22 über Göthe einflocht als ob ohne diesen das deutsche Volk nichts wäre:

„Den Deutschen im Allgemeinen kann, je nachdem man gesinnt ist, zum Lob oder zum Tadel, nachgesagt werden, daß sie immer weit eher von Seiten des Verstandes und der Beurtheilungskraft, als von Seiten des Willens und der Gesinnung fehlen. Und so dürfte man behaupten, daß, in Bezug wenigstens auf Deutschland, das wahre Unheil der Zeit weit weniger in einer tiefen sittlichen Verkehrtheit, wie man gerne voraussetzt, als in einer weit verbreiteten, leider von vielen Seiten begünstigten Phantasterei zu suchen sei, die Alles ansteckt, Alles verfälscht, und indem sie nichts Zuverlässiges, Festes übrig läßt, nothwendig ein Gefühl allgemeiner Unsicherheit verbreitet."

„Unter solchen Umständen wirken Männer von großartiger Erfahrung, unerschütterlich gesunder Vernunft, und einer über allen Zweifel erhabenen Reinheit des Willens schon durch ihr bloßes Dasein befestigend und erhaltend. In einer solchen Zeit erleidet — nicht die deutsche Literatur blos, Deutschland selbst den schmerzlichsten Verlust, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht sich ihm, der in allen innern und äußern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der Viele sich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geistes beleuchtete; der, aller Anarchie und Gesetzlosigkeit durch seine Natur feind, die Herrschaft, welche er über die Geister ausübte, stets nur der Wahrheit und dem in sich selbst gefundenen Maaß verdanken wollte; in dessen Geist, und, wie ich hinzusetzen darf, in dessen Herzen Deutschland für Alles, wovon es in Kunst oder Wissenschaft, in der Poesie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte versöhnende Entscheidung zu finden sicher war. Deutschland war nicht verwaist, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung groß, reich und mächtig von Geist, so lange — Göthe — lebte."

Die eigentliche Natur Schelling's, seine Geschichte immer von Neuem anzufangen, nöthigt uns, ihm folgend, auch, statt einer sich immanenter Weise entfaltenden Continuität, sprungweise zu verfahren. Eine solche Knotenreihe qualitativ unterschiedener Ansätze schließt jedoch nicht allen Zusammenhang derselben aus. Schelling ist kein anderer an sich geworden; sein Anderswerden ist nur seine Vollendung. Diese ist nicht ohne eine Reaction gegen die Fortbildung der Philosophie durch Hegel zu denken; Schelling selbst mußte seinen Unterschied von derselben aussprechen. Dies ist ihm gar nicht zu verargen und lediglich, wie er es gethan, hat so viel Aufsehen gemacht. Hegel war im Herbst 1831 gestorben. Noch am 27. September 1829 hatte er an Daub geschrieben (Sämmtl. Werke XVII. 500), daß er mit Schelling fünf Tage zu Karlsbad in alter cordater Freundschaft zugebracht habe. Niemals hatte Hegel gegen Schelling selbst etwas drucken lassen, vielmehr, dessen Philosophie anerkennend und bekämpfend zugleich, stets persönlich die größte Delicatesse beobachtet. Noch weniger aber hatte Schelling gegen Hegel sich geäußert, so schnell er doch sonst gegen Reinhold, gegen Fichte, Jacobi und Andere, sein Recht zu wahren, zur Hand war. Indessen war das für Schelling, wie es scheint, Unerwartete eingetreten, daß Hegel's Ruhm den

seinigen erreicht und die Wirksamkeit desselben von Berlin aus eine zahlreiche Schule in's Leben gerufen hatte. Zunächst war nun nach Hegel's Tode die allgemeine Erwartung, daß die Schule desselben sich schnell durch eigene Entzweiung auflösen werde, nachdem sie des Zusammenhalts der energischen Persönlichkeit des Meisters entbehrte. Allein es geschah das Gegentheil. Die Schule entwickelte sich weiter, und die Ausgabe der sämmtlichen Werke Hegel's, namentlich seiner Vorlesungen, schufen ihm ein größeres, ein neues Publicum außerhalb des akademischen, das er bis dahin vorzugsweise gehabt hatte.

Ein Franzose, Cousin, hatte mit Hegel erst in Heidelberg, dann in Berlin Umgang gehabt, war aber noch mehr von Schelling in München gefesselt worden, dessen leichtere Beredsamkeit ihm mehr zusagte, als die schwerfälligere Bedächtigkeit Hegel's. Er widmete beiden aus Hochachtung seine Ausgabe des Proklischen Commentars zum Parmenides. 1833 gab er eine zweite Ausgabe seiner Fragmens philosophiques heraus, in deren Vorrede er seine philosophische Bildungsgeschichte erzählte, sichtbar mit dem Bestreben, seinem Eklekticismus einige Selbstständigkeit zu vindiciren. Hier war es denn auch, wo er sich über sein Verhältniß zu Hegel und Schelling äußerte und zwar so, daß, wenn er letzterem unbedingte Anerken-

nung zollte, er die dem ersteren gewidmete durch allerlei Restrictionen sehr beschränkte. Er stellte sich als den Herold der Berühmtheit Hegel's in Frankreich dar, der ihn seinen Landsleuten „prophezeiet" und ihnen zurückkehrend von Hegel gesagt habe: „Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden." Von diesen Fragmenten gab nun Schelling in den Bayer'schen Annalen 1833, Nr. 135, Blatt für Literatur XC, einen Auszug. Ein Schüler und Freund Schellings, der Professor der Philosophie am Lyceum zu Dillingen, Hubert-Beckers, übersetzte Cousin's Vorrede und bat Schelling, derselben seine Anzeige der Fragmente vorzusetzen. Schelling willigte ein, erweiterte und veränderte aber zugleich die Anzeige, so daß sie zu einer Brochüre von 62 Seiten als ein Vorwort von 28 Seiten erschien:

> Victor Cousin über Französische und Deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Hubert-Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling. Stuttgart und Tübingen 1834. 8.

Schelling nimmt darin den Französischen Eklekticismus durch, theils in psychologischer, theils in metaphysischer Beziehung. Doch ist dies eine Nebensache. Die Hauptsache ist eine Polemik gegen Hegel, dessen

Philosophie und dessen Schule. Die Franzosen werden von Vorn herein wegen ihrer musterhaften leichten Schreibart, wegen ihrer Deutlichkeit und auch gegen das Ende hin gelobt, daß mitten unter allen Erschütterungen bei ihnen die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten. Alle Augenblick aber geht die Reflexion auf die Hegel'sche Philosophie über und schmuggelte das seitdem so oft wiederholte Manifest gegen sie ein. Wir wollen dies als den Kern der Vorrede durchnehmen.

S. XIII. „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens."

Hier erlaubt sich Schelling eine Fiction. Er hatte ursprünglich die Identität von Subject-Object gar nicht als absolutes Subject, sondern als Indifferenz bestimmt. Erst in den Vorlesungen über die

Methode des akademischen Studiums nannte er sie Gott und machte seit dieser Insinuation dann mit der Personification so rasche Fortschritte, daß er 1809 nur noch den Willen als das Absolute übrig hatte, während 1801 in der Darlegung seines Systems nur von der Vernunft als dem Unendlichen die Rede und die Subjectivität selbst nur ein Moment desselben war. Aber die Sache auch so genommen, wie er sie hier gibt, so tritt in ihr jenes pantheistische Moment hervor, von dem wir schon mehrfach haben sprechen müssen und dessen Wichtigkeit wir, der Oberflächlichkeit des gewöhnlichen Deismus gegenüber, vollkommen anerkennen. Das Schelling'sche System setzt hiernach:

1) das Absolute an sich;
2) das Absolute in seiner Objectivirung, die ein Proceß ist, der einen Progreß von immer freier werdender Subjectivität enthält, bis dieselbe keine neue Objectivirung mehr als Negation ihrer selbst zu setzen und aufzuheben hat, und, nach dieser totalen Erschöpfung ihrer Möglichkeit;
3) das Absolute an und für sich geworden ist oder vielmehr werden wird.

Hier kommt das Absolute zweimal als Absolutes vor, einmal als Wirkliches, das alle Möglichkeit ist; zweitens als Wirkliches, in und aus welchem

und für welchen alle, ihm immanente Möglichkeit verwirklicht ist, worin es nicht mehr nur als Potenz, sondern als actus existirt. Zwischen diese doppelte Wirklichkeit fällt die gebrochenene Verwirklichung, die Actualisirung selber und soll dieselbe nicht als die sich selbst gestaltende Erscheinung des Absoluten, vielmehr als die eigene Entwickelung des Absoluten gedacht werden, mit welcher Vorstellung Schelling eben in den Patripassianismus oder Montanismus verfällt. Die theologische Opposition gegen Schelling pflegte dies früherhin so auszudrücken, daß ein werdender Gott dem Begriff Gottes widerspreche und Religion, als das unbedingte Vertrauen zu dem sich ewig selbst gleichen Geist, unmöglich mache. Das Fortschreiten ist hier emanatorische Evolution, kabbalistisch.

„Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich stufenweise von jeder Objectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung."

Schelling unterscheidet hier also zweierlei Subjecte: das logische und empirische.

„Dieses Empirische hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolffianismus, für unsere Zeit, prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über= und aus diesem in sich selbst zurück= zu gehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb.“

Jener „später Gekommene“ soll offenbar Hegel sein. Die Wissenschaft hat mit der Freundschaft nichts zu thun, allein mit der Modalität, sich auszudrücken, hat die Freundschaft es gewiß zu thun. Hegel war von Schelling früherhin als vollkommen ebenbürtig anerkannt; er berief sich auf die Arbeiten desselben als seines Freundes; er gab ein Journal mit ihm heraus; er ließ die großen Arbeiten desselben ohne Kritik, schien sie also zu billigen. Und nun nennt er ihn so kalt einen „später Gekommenen.“ Warum nicht einfach seinen Namen nennen? Aber nicht blos die preciöse Kälte fällt auf, sondern auch das Spottepithon eines „neuen Wolffianismus.“ Erst=

lich muß ich nun sagen, ist Wolf, so sehr Hegel ihn wegen seiner Demonstrationswuth persiflirt, jedoch nicht ohne sein großes Verdienst als universeller Lehrer der Deutschen zu ehren, auch nicht zu verachten; zweitens aber ist zwischen Hegel und Wolf kein Vergleich zu ziehen, da die originelle Productivität des Ersteren und die Abhängigkeit des Letzteren von Leibnitz zu weit auseinanderliegen und die Zerstreutheit allein noch keinen Leibnitz macht. Schelling hat auch das von Herder angenommen, sich gern in Leibnitzens Stelle zu versetzen. Was Schelling an Hegel den Wolfianismus nennt, ist das Wissenschaftliche. Schelling hat niemals eine Wissenschaft durchgearbeitet. Es ist immer nur das Allgemeine gewesen, mit dem er sich beschäftigt hat. Allein erst im Besondern und Einzelnen hat sich dasselbe zu bewähren. Diese Breite der concreten Ausdehnung der Philosophie im Verein mit der Tiefe ist Hegel's Größe. Hinrichs warf in den Berliner Jahrbüchern Schelling vor, daß er der Zurückgebliebene und Zurückgekommene sei. Schüler Schellings erklärten dies für Schmähung, für Dünkel u. s. w. Den Einwand, weshalb Schelling, der doch sonst mit der Polemik nicht zögerte, erst nach Hegel's Tode sich äußere, beantworteten sie damit, wie Schelling in der That nicht habe wissen können, daß Hegel so bald sterben werde (Hubert-Beckers,

über K. Fr. Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunct der Hegel'schen Lehre aus. Hamburg 1836, S. 3). Allein wenn denn Schelling über eine so wichtige Angelegenheit reden wollte, so hätte es in der That nicht mit flüchtigen Worten in blos gelegentlicher Weise geschehen müssen. Diese Modalität bleibt tadelnswerth.

Hegel soll nun nach Schelling an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen den logischen Begriff gesetzt haben. Was ist denn das so beliebte Lebendige, Wirkliche? Denkt Schelling sich etwa, daß der logische Begriff bei Hegel das Causalprincip der concreten Realität ist? Meint er, daß den abstracten Formen des Begriffs, man weiß nicht wie und wo, nicht aber dem concreten Geist, welcher erst der den Begriff Denkende, von Hegel die Zeugung des Universums anvertraut sei? Schelling hat ganz ignorirt:

1) daß der Begriff des Begriffs bei Hegel nicht das psychologische Abstractum der formalen Logik ist, weshalb denn sein Spott, demselben durch Hypostasirung Selbstbewegung zuzuschreiben, nur ein Beweis ist, Hegel gar nicht verstanden und bei dem Worte „logisch" und „Begriff" immer nur an die von Hegel so nachdrücklich bekämpfte todte Allgemeinheit des Verstandes gedacht zu haben. Warum konnte

Schelling denn im Bruno den speculativen Schluß vom formalen unterscheiden, warum in der Abhandlung über die Freiheit die „alte tiefsinnige" Logik loben und gegen Jacobi die Nothwendigkeit des Verstandes in den Wissenschaften so herausstreichen?

2) Hegel's Logik ist ja keineswegs nur Logik, sondern zugleich Metaphysik. Ueber diesen wichtigen Punct sagt Schelling gar nichts. Der Begriff des Begriffs, wie er den gewöhnlichen Inhalt der Logik ausmacht, ist hier nur ein Moment. Die Hegel'sche Logik ist die Wissenschaft der Idee als der absoluten allen concreten Gebilden immanenten Form. Wie hätte Hegel sonst sagen können, sie enthalte die Darstellung Gottes, wie er in seinem reinen Wesen vor Erschaffung der Natur und einer Welt der endlichen Geister zu denken sei, weil in der That, sobald von der Natur und dem Menschen abstrahirt wird, nur logisch-metaphysische Bestimmungen für das Absolute übrig sind. Wenn Gegner Hegel's sich gegen seine Logik auf die Aristotelische berufen, so wissen sie nicht, oder übersehen, daß Aristoteles in seiner Logik den formalen Syllogismus von dem wissenschaftlichen, der als Form mit dem Inhalt identisch ist, sehr wohl unterscheidet. Aristoteles führt seine Analytiken nicht nur selbst sehr bestimmt in die Metaphysik über, durch das Zurückgehen im Beweis und

in der Definition auf die ersten Gründe, sondern er stellt in den Analytiken und nicht nur in ihnen, vielmehr sogar in der Hermeneutik, Untersuchungen über die ersten Ursachen an; das Wirkliche, Mögliche und Nothwendige beschäftigt ihn, namentlich wegen der conträren und contradictorischen Urtheile, auf das Ausführlichste. Und was sind denn Schellings Potenzen Anderes, als metaphysische Kategorien?

3) Die Selbstbewegung des Begriffs ist in concreto das, was Schelling und auch Hegel den Proceß nennt. An etwas Sinnliches ist natürlich im reinen Denken nicht zu denken und der Ausdruck Bewegung ideell zu nehmen. Insofern nun der Begriff im abstracten Elemente des Denkens für sich gedacht wird, wird auch die Selbstbewegung nur gedacht, wenn man das Denken als reines Denken für eine, wie es bei Schelling scheint, schlechtere Existenz als die Natur hält. Das Nur Sein ist so abstract, als das Nur Denken, eben deshalb keines schlechter als das andere. Aber das Denken als Denken ist in seiner Nothwendigkeit doch auch Proceß. Nicht ich bin es doch, der den Fortgang von einer Bestimmung zur andern hervorbringt, sondern es ist dies ein an und für sich seiender Zusammenhang; der allerdings ideelle Selbstbewegung genannt werden muß, weil der eine Begriff z. B. der der Ursache, sich von

selbst zu dem Begriff der Wirkung, dieser von selbst zu dem der Gegenwirkung u. s. f. weiter bestimmt. Ich, der Denkende, mache doch hier keinen Zusammenhang, sondern er macht sich selbst, welchen von uns, als Denkenden, freien Zusammenhang in seiner objectiven Nothwendigkeit zu finden, das Ziel aller Wissenschaft ist. Da nun dem Begriff der Idee der des Seins und Denkens immanent ist, so hat Hegel keine Hypostasen nöthig, in denen Schelling allerdings mit seinen kosmogonischen und theogonischen Potenzen sich bewegt. Gerade was ihn selbst trifft, wirft er hier wieder einem Andern vor.

„Das Letztere (die Selbstbewegung) war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Sein bestimmt wurde.“

Die dürftigen Köpfe und ihre Bewunderung wollen wir als ein Privatvergnügen Schellings bei Seite lassen, was es aber mit dem reinen Sein Hegel's für eine Bewandtniß hat, ist ihm, zumal nach der Anmerkung zu S. XVIII, unklar geblieben. Schelling denkt bei dem Sein immer an das Seiende und argumentirt so: es muß erst ein Was existiren, bevor ich das Sein von ihm abstrahiren kann. Das Sein hat bei ihm immer den Sinn des Substantiellen, ἁπλῶς εἶναι, wie Aristoteles sagt oder des

Platonischen ὄντως ὄν. Statt mit der Identität von Sein und Denken anzufangen, setzt er ein unvordenkliches Sein. Hegel hat sich die Mühe genommen, alle Definitonen des Seins als abstracten Seins zu entwickeln; Sein, Werden, Dasein, Realität, Qualität, Wesen, Existenz, Erscheinung, Substanz, Objectivität, alle diese Bestimmungen sind von ihm als Momente des Organismus der Idee als logischer in ihrem Zusammenhang dargestellt, wogegen Schelling diese Kategorieen, wie wir gesehen haben, immer nur vereinzelt, nach seinem jedesmaligen Bedürfniß, heranzog. Das schlechthin wahre Sein ist nach Hegel der absolute Geist, von welchem Schelling abermals kein Wort sagt und für welchen das Abstractum des bestimmungslosen Seins in der That nicht mehr Gewicht hat, als die oberflächlichste, unterste, nicht oberste seiner Bestimmungen zu sein. Schelling hat das Absolute selbst unter der Form des Willens, der concretesten, die er erreichte, immer zu dem bestimmungslosen Sein, zur Indifferenz gemacht, drang ihm aber die Voraussetzung auf, alle Differenzen aus sich als Potenzirungen seiner selbst bis dahin hervorgehen zu lassen, wo es die in ihm, als der an sich seienden Einheit seiner Differenzen, enthaltenen Möglichkeiten in der Entwickelung der Natur und Geschichte erschöpft haben würde. In je-

ner Form, vor den Differenzen, ist es das unterschiedslose Prius, in dieser, nach ihrer Ueberwindung, ist es das alle Unterschiede als gesetzte zur Einheit in sich zusammenfassende Superius. Was nun Schelling vorzugsweise beschäftigte, war immer die Mitte, der Progreß und Proceß der Potenzen. Bei Hegel ist diese Mitte die freie Erscheinung des Absoluten, wodurch es weder in seinem An sich noch in seinem An und für sich bedingt wird, wohl aber als die negative Einheit seiner selbst und seines von ihm eben so sehr gesetzten, als aufgehobenen Unterschiedes die reelle Wurzel und ideelle Blüthe von Allem ist.

Ueber das Wesen des Anfangs bei Hegel ist Schelling daher gänzlich im Unklaren. Ist vom Anfang des Philosophirens die Rede, so ist dasselbe nach Hegel im Begriff des Bewußtseins zu suchen und für das empirische Subject nicht ohne Entschluß dazu möglich. Ist vom Anfang des Systems die Rede, so ist derselbe der Begriff der Idee in ihrer logischen Form, weil dieselbe die einfachste und ganz im Element des Denkens selbst mögliche Form ist. Mens notior corpore. Ist aber endlich von dem Anfang im Sinne des absoluten Princips der Existenz des Realen die Rede, so ist dies der absolute Geist, in dessen Wesen der Be-

griff seiner selbst als Idee, sein Existiren als Logos, nur ein Moment, nicht die concrete Totalität ist. Diese Unterschiede hat Schelling unbeachtet gelassen und namentlich das Zweideutige, was der Anfang haben muß, etwas zu setzen und doch nichts vorauszusetzen, niemals dialektisch untersucht, sondern nur mystisch als Sehnsucht, Hunger u. dgl. vorgestellt. Er fährt fort:

„Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derselben. Dieses Subject war, wie gesagt, der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im früheren System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaaßen."

Um hier von hinten her anzufangen, so ist nicht der Wahrheit gemäß, daß Hegel dem Schelling'schen System alle Methode abgesprochen habe. Schelling kann doch unmöglich Hegel's Polemik gegen das flache Schematisiren, an welcher auch er selbst es nicht feh-

len ließ, tadeln. Hegel hat Schelling beständig eine Methode zuerkannt, nämlich die Construction, wie Schelling selbst sie nannte. Allein er erklärte sich dagegen, diese Methode, weil sie nämlich die Willkür des Subjects noch nicht von sich ausschließe, für die höchste und allein wahre Methode zu halten. Dafür hielt er nur seine Methode der Manifestation, der Darstellung der Selbstgestaltung und Selbstauflösung der Begriffe. Daß Schelling seit den Aphorismen in den Jahrbüchern der Medicin in der That ohne alle Methode, nach seinem eigenen Ausdruck, „gesprächsweise" verfuhr, war nicht Hegel's Schuld. Jene Methode des Construirens aber, wie er sie früherhin übte, bis der Unfug unberufener Anhänger sie ihm selbst verleidete, die, wie er selbst spottete, ihre „Drehorgel auf allen Märkten" ertönen ließen, ist von Hegel und allen seinen Schülern, Hinrichs, Gabler, Michelet, Bayrhofer u. s. w. Schelling niemals streitig gemacht. Daß also Hegel sich die Methode angemaaßt habe, indem er sie bei Schelling leugnete, ist unwahr, wohl aber wahr, daß in der That der Beweis des sich selbst rechtfertigenden und seine eigene Einseitigkeit widerlegenden Begriffs, das Manifestiren, etwas Anderes ist, als das bloße assertorisch-kategorische Setzen, Gegensetzen und Zusammensetzen. Daß Hegel aber das Subject der Fort-

schreitung verändert habe, während er das Princip beibehalten hätte, ist im Vorigen wohl schon genugsam widerlegt. Hegel hatte eben auch ein höheres Princip, den Begriff des absoluten Geistes, ohne welchen er die höhere Fassung der Idee als logischer wohl hätte unterwegs lassen sollen. Dadurch ist er zur Freiheit, zur Ruhe, zur Klarheit gekommen, während bei Schelling die culbute des Universums jeden Augenblick hereindrohet und die Unheimlichkeit des Kampfes des weltzeugenden Gottes mit dem satanischen Princip in sich jenen eigenthümlichen Schauer verbreitet, welchen die Alten den Schrecken des Pan nannten.

„Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des blos Logischen fortging, so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres blos logischen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich Nichts voraussetzenden Philosophie, daß der reine logische Begriff als

solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen sein) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken, noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, war eine zweite Fiction, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, und für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat."

Dieser Passus ist von denen, die gegen Hegel's Philosophie auf Schelling's Auctorität pochten, am liebsten citirt und paraphrasirt worden. Sie zeigen auf die Natur hin und fragen höhnisch, ob eine solche Existenz ihren Ursprung wohl dem dünnen logischen Begriff könne zu verdanken haben? Natürlich wird diese Frage sogleich mit einem schallenden: Unmöglich! beantwortet. Und doch beweisen sie damit nur ihre Unwissenheit und philosophische Rohheit. Nach Hegel ist der Begriff, der in der systematischen Entwicklung als der letzte, mithin als das totale Resultat sich

ergibt, der, welcher als der höchste denkbare auch das reale Prius aller anderen, des endlichen Geistes, der Natur und des Begriffs der Idee an sich ausmacht. Dies ist der Begriff des absoluten Geistes. Nach Hegel ist nämlich die Bestimmung, welche dialektisch die aus einer vorhergehenden resultirende ist, immer die, welche den Grund derjenigen enthält, die ihr, als sie für das Erkennen vermittelnd, vorangeht.

Die logische Idee hebt sich in der Natur, die Natur im Geist auf.

Schelling hat diesen Progreß, der als absoluter Proceß ohne alle Abhängigkeit von der Zeit existirt, geahnt, wenn er populär sich so ausdrückte, daß in der Existenz das Unvollkommene dem Vollkommenen vorangehe.

Aber nach Hegel entsteht der Geist nicht aus der Natur, die Natur nicht aus der logischen Idee.

Auch dies hat Schelling geahnt, wenn er sagte, daß das Unvollkommene als die eigene Voraussetzung des Vollkommenen gedacht werden müsse.

Nach Hegel ist die logische Idee, das Sein als Denken, und die Natur, das Denken als Sein, der Gegensatz, der im Geist als dem sich als seiend denkenden und sein Denken realisirenden Subject sich auf-

hebt und dessen Princip mithin der Geist ist, was Aristoteles das οὗ ἕνεκα nennen würde. Uebergänge zwischen diesen drei Grundformen existiren nicht, wenn darunter gemeint ist, daß zwischen ihnen noch immer ein Mittelwesen aufgestellt werden soll. Es ist hier, wo nämlich der Begriff des Schaffens eintritt, in der That ein Abbruch vorhanden, was Aristoteles wohl μεταβολη nennt. Das Anderssein der Idee, einen Ausdruck, den Hegel mit Platon und Aristoteles gemeinsam hat, ist allerdings nur dann richtig zu verstehen, wenn man bis zum Ende des Systems fortgeht und zur Erkenntniß kommt, daß das Subject, welches als der logischen Idee immanent gedacht werden muß, der absolute Geist ist.

Insofern derselbe aber als ohne auf die Natur und Geschichte sich beziehend gedacht wird, ist er in der That die reine Idee. Das von Schelling so sehr urgirte Wort rein heißt ja hier nichts Anderes, als abstract. Das Abstracte ist hier aber kein Tadel, denn es bezeichnet das Logische nur in seinem Verhältniß zum Nichtlogischen. Das Logische für sich hat eben so gut die Bedeutung des Concreten. Das Concrete aber würde, ohne das Logische als Moment zu besitzen, gar nicht existiren können. An sich ist es mithin immer logisch und nichtlogisch wird es wie-

der nur in Bezug auf das Logische als solches genannt. Der natur- und geschichtlose Gott ist nicht der concrete, lebendige, ist nur der abstracte Gott; oder wenn es Schelling deutlicher sein sollte, der nur erst potentiale Gott, der sich, indem er das Anderssein frei aus sich entläßt, actualisirt. Schelling weiß so schön vom Zaubern, von dem Abfall der Welt, von dem Negativen in Gott zu reden — was ist denn Schaffen anders, als der gewollte Uebergang in's Entgegengesetzte? Des Denken's in's Sein? Schaffen ist kein Werden, denn das Wachsen einer Pflanze u. s. f. nennen wir nicht Schaffen. Warum bewundern wir denn mit Recht jene Stelle der Schrift A. T.: Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht. — Hier ist zwischen Gott und dem Licht nichts mehr in der Mitte. Aber Schelling will hier gnostisch Mittelwesen haben. Hier läßt er seine Potenzen auftreten, welche Gott als der Eine in Allem zwar als ihr Herr bändigt und zur Harmonie bezwingt, die aber doch auch ihr eigen Wesen treiben und oft in für ihr recht gefährliche Spannungen gerathen, aus denen Schelling nicht speculativ, nur mythisch und mystisch durch den Deus ex machina heraus hilft. Hegel stimmt in seinem Schöpfungsbegriff vollkommen mit dem des Jüdischen und Christlichen Monotheismus

überein. Schelling, der zwischen dem an sich seienden Gott und der Welt den dunklen Grund, eine Natur in Gott, eine Potenz des Uebergangs als solchen, die Welt der Ideen, die construirende Linie oder was sonst einschiebt, hat sich, trotz aller Versicherungen des Gegentheils, mit der kirchlichen Orthodoxie — dies Wort seinem guten Sinne nach genommen — immer in Zwiespalt befunden und hat sich zu den häretischen Secten und deren Kosmogenieen geneigt.

Wenn Schelling Hegel endlich damit lächerlich machen will, daß er sagt, der Begriff bekomme Langeweile und für sein Uebergehen existire gar keine Kategorie, so ist bei dem Begriff wieder ganz vergessen, was wir schon einmal rügen mußten, daß Hegel's Logik nicht nur Logik als Wissenschaft von den Regeln des Denkens, vielmehr eben so sehr Ontologie ist. Hegel's Logik endigt als Ideenlehre; der Begriff der Objectivität und ihrer Formen, der Begriff des Lebens, des Wahren und Guten werden darin auseinandergesetzt. Wer dies weiß, dem wird der Uebergang vom Logischen zur Natur wohl nicht mehr so lächerlich sein. Eine besondere Kategorie dafür ist deshalb nicht möglich, weil das Uebergehen in's Entgegengesetzte durch alle Momente des Systems hin vorkommt, wie Schelling dies früherhin, bevor er „gesprächsweise" zu philosophiren an-

fing, in der Construction durch die der Thesis entgegengesetzten Antithesis selbst analogisch sehr wohl ausgeübt hat. Das Ich hat zwischen sich und dem Nicht-Ich keine Mitte; zwischen der Expansiv- und Coërcitivkraft ist keine Mitte u. s. w. Vielmehr sind sie nur durch absolute Entgegensetzung identisch. Die negative Identität ist selbst das Princip der Entgegensetzung, worüber Schelling unter dem Ausdruck der Copula einst selbst so schön reden konnte.

Hegel hat die logische Idee das System der reinen Vernunft genannt. Soll ich Schelling aus seinen gesammelten Schriften einen Passus citiren, der hier einschlägt, so ist es I., 509, wo er von der Vernunft, nach dem Ausdruck der Mystiker, als dem primum passivum in Gott spricht. Das Accentuiren der Rationalität bei dem Hegel'schen System kann demselben, da eine nicht der Vernunft huldigende Philosophie gar keine ist, ernst gemeint, nur das höchste Lob sein und Schelling selbst stellte ja einst die Vernunft an die Spitze seiner Philosophie. Allein nur zu sehr schmeckt man hier schon, daß er durch den Ausdruck Rationalismus dem Hegel'schen System den Stempel jener Periode der Aufklärung aufdrücken will, in welcher unter Rationalismus nur zu oft die Abstractionen der bloßen Verständigkeit gemeint waren. Er will Hegel dadurch als seicht, als un-

christlich, als negativ, wohl gar als destructiv charak-
terisiren, wie er ja in Berlin wirklich seine eigene Philosophie in ihrer früheren Gestalt als die negative und Hegel als ihren Vollender bezeichnet hat. Aber nun ist er positiv geworden, compact, solide, conservativ. Thron und Altar können sich auf ihn verlassen. Er wird den „Schiffbruch" der Ideen in Deutschland aufhalten. Die Worte: Lebendigkeit, Wirklichkeit, Erfahrung, klingen so menschlich, so wohlthuend! Was ist doch gegen sie der Begriff mit seiner Vernunftnothwendigkeit!

„Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Naturphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden), auf den Standpunct der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen; wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anders- oder sich Untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; diese Episode in der Geschichte der neueren Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen."

O Schelling, hättest Du Deinen Witz doch für

andere Dinge gespart! Eine Philosophie soll alles Empirische von sich ausschließen, welche die Idee als die Einheit des Begriffs und seiner Realität definirt? Ihr erster Begriff soll dasselbe ausschließen, also der Begriff des Seins? Wenn Sein nicht einmal ein Prädicat des Empirischen sein darf, was soll man dann von diesem hoffen? Hegel, der eine vollständige Philosophie der Natur und des Geistes ausgearbeitet hat, soll das Empirische von sich ausschließen? Hegel, der in seiner Phänomenologie 1807 den unsterblichen Abschnitt: Beobachtung der Vernunft, schrieb, soll das Empirische von sich ausschließen? Hegel, der die Schlüsse der Allheit, der Induction und Analogie, auf denen alle Empirie als Wissenschaft beruhet, so ausführlich in seiner Logik entwickelt hat, soll das Empirische von seinem System ausschließen? — Und was soll es heißen, mit dem Rationalen an die Wirklichkeit herankommen? Ist denn das Rationale ein Instrument, wie ein Netz, in welches man den bunten Schmetterling der Wirklichkeit einfängt? Ist denn die Rationalität dem Concreten nicht immanent? Aber ist nicht auch das Rationale an sich ein eben so Wirkliches, als das, was im Unterschied von ihm so genannt wird? Wir sagen zwar, daß die Vernunft, insofern sie die nothwendige Form aller wahrhaften Existenz ausmacht,

in der Isolirung für sich abstract sei, allein in dieser ihrer Transcendenz hat sie dieselbe Dignität, wie Natur und Geist, welche ohne die Vernunft undenkbar sind. Ach, warum muß man einem Philosophen Vernunft predigen!

Wenn nun Schelling behauptet, die Naturphilosophie sei seit Cartesius bearbeitet, so ist das wohl ein augenblickliches Vergessen gewesen, daß hier Baco von Verulam die historische Präcendenz hat.

Wenn er aber Hegel zum Scholastiker machen und mit solcher Bezeichnung zurücksetzen will, so ist das ein eitles Bestreben. Schelling ist der Scholastiker, weil er sich niemals kritisch von der Abhängigkeit von einzelnen Kategorieen befreiet hat und, wenn er einer solchen bedarf, sofort zu wirklich scholastischen Formeln greift. Da tritt die materia, ex qua, die forma, per quam, der finis, ad quem omnia fiunt, auf; da wird von der Quidditát und Quodditát; vom non-usus; von der Aseitát; von Existentialsätzen; von der Copula u. s. w. gehandelt. Da wird das Philosophiren wieder zu einem Begreiflichmachen der Thatsachen herabgesetzt. Da wird vom Empirismus gesprochen, der denn doch wieder in gewissem Sinn ein apriorischer sein soll u. s. w. Wenn das nicht Scholasticismus ist, so weiß ich nicht, was keiner ist. Ob die Hegel'sche

Philosophie ein so todter, öder Begriffskram ist, mit dem man nach dem Sprichwort keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken kann, scheint die laufende Geschichte am wenigsten zu bestätigen, die uns vielmehr überall den Einschlagsfaden dieser Philosophie zeigt, der sich nicht so über Nacht wieder herauszupfen läßt.

S. XVI: „Wie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das, durch welches sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten Prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst (*ἀυτο το ΟΝ*) sein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend etwas ist. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die positive Ursache von Allem und daher auch positive Wissenschaft, so ist leicht einzusehen, daß man zu dem positiven (aber den negativen in sich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein, (denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens,

welcher der seiner Natur nach apriorische, nur im reinen Denken mögliche Begriff ist), noch auf den des Rationalismus (der seinerseits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag."

Heißt das etwas Anderes, als das alte Kantische: Begriffe ohne Anschauung sind leer und Anschauungen ohne Begriff blind und erst ihre Synthese ist ein wirkliches Erkenntniß? Wirklich wird auch Kant S. XII. wegen seines Ausgehens von der Erfahrung gelobt.

S. XVIII. „In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andrerseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst das der Gottheit, zu sein; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höheren Sinn als bisher — zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzosen und wohl der

größte Theil der Deutschen bis jetzt allein verstehen, als Sensualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß leugnendes System; er wird in dem höheren Sinne genommen sein, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder empirisches ist. Eben so wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff, von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften eben sowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet."

Alle weiteren auf Hegel bezüglichen Aeußerungen der Vorrede drücken nur die Besorgniß Schelling's aus, daß die Franzosen denselben für einen eben so großen — oder gar größeren — Philosophen, als ihn, halten könnten. An Kühnheit, Versprechungen zu machen, sehen wir ihn noch eben so leichtsinnig, wie in seiner Jugend. Möge er sie erfüllen!

Er ist seitdem nach Berlin gekommen und hat hier zwar keine Wissenschaft, keine Logik und Metaphysik, keine Physik oder Psychologie, kein Naturrecht,

keine Politik oder Aesthetik, auch nicht einmal Religionsphilosophie oder Philosophie der Geschichte vorgetragen; wohl aber hat er eine alle früher von ihm gemachten Versprechungen als Kleinigkeiten hinter sich zurücklassende Rede gehalten und den speculativen Interpreten von Vorstellungen der Religionen von Gott gemacht und, wie ihm selbst seine erbittertsten Gegner einräumen, darin viel Phantasie gezeigt. Er ist, wie Baur ihn schon 1835 in seiner christlichen Gnosis zeichnete, durch und durch ein Gnostiker, ein Basilidianer geworden.

Man darf behaupten, nun hinlänglich zu wissen, was die positive Philosophie als Philosophie der Mythologie und Offenbarung enthält. Ja, wenn man, was Stahl vor zehn Jahren in seiner Rechtsphilosophie, was Kolloff in der Revue du Nord vor sechs oder sieben Jahren drucken ließ, in Erwägung zieht, so wußte man es schon.

Allein bevor Schelling nicht selbst etwas drucken läßt, woran man sich authentisch halten kann, ist er für die öffentliche Kritik unangreifbar. Er kann jede andere Mittheilung desavouiren. Seine Starrheit läßt jedoch nicht erwarten, daß er so bald etwas werde drucken lassen. Das Beste, weil Richtigste was von ihm gesagt werden kann, ist, daß er den Hegel'schen Standpunct des absoluten Geistes zu erreichen sucht,

obwohl seine Definition des Geistes als des zwischen dem Sein und Nichtsein-Können frei schwebenden Subjects eben so lahm ist, wie die Definition von der Vernunft als der unendlichen Potenz des Seinkönnens und der Natur als der als Sein seienden Möglichkeit Gottes. Es erscheint dies als eine capricirte Ueberbietung Hegel's.

Der Franzose Pierre Leroux, der Bekämpfer des Cousin'schen Eklekticismus, hat im diesjährigen Maiheft der Revue indépendante in Schelling nicht nur den Philosophen, sondern auch den Religionsstifter gefeiert. Wir haben gar nichts dagegen, wenn Schelling ein solcher sein will und die halbofficiellen Mittheilungen der Augsburger Zeitung über ihn, so wie seine Antrittsrede in Berlin — mit welcher die Hegel'sche zu vergleichen man trotz aller Schreiberei unterlassen hat — sind wohl geeignet, dem Fremden, der nicht näher unterrichtet ist, eine solche Meinung beizubringen. Allein Leroux irrt sich. In Frankreich, wo das protestantische Princip zwar schon in der Verfassung des Staats, aber noch nicht im Charakter der Kirche durchgedrungen ist, hat es seine Richtigkeit, daß seit der Julirevolution jede Philosophie zur Religion zu werden gesucht hat. In Deutschland ist dies nicht der Fall. Dem Recht nach stehen sich bei uns, wie billig, die katholische und protestantische Confession

einander gleich, aber dem Princip nach ist in der Religion das protestantische, auf die Schrift zurückzugehen und aus ihr die freie Erkenntniß des Glaubens zu schöpfen, das herrschende. Die deutschen Katholiken sind in der Bibel viel bewanderter, als die französischen. Eines Propheten, eines Religionsstifters, einer Johanneischen Kirche bedürfen wir nicht. Wir wissen, um es ganz populär auszudrücken, daß der Geist Gottes in unseren Gemeinden wohnt, daß in der Gemeinschaft mit ihm Jeder ein Verwalter des priesterlichen Amtes ist, und wir nicht in einem Papst, sondern in Christus allein den Einen und ewigen Hohenpriester haben, der nicht nur unser Haupt, sondern auch unser Bruder ist. Nicht brauchen wir mit Schelling der Ausgießung des Geistes noch zu warten, als sei, wie er sagt, der Zorn des Vaters noch nicht gänzlich durch das Wirken des Sohnes überwunden, vielmehr ist die unwankende Gewißheit, daß die Versöhnung Gottes mit uns eine vollkommene und sein Geist in alle Wege durch ihn selbst, durch seine freie Entäußerung an uns und zugleich durch die unsrige an ihn, das Wesen ist, worin wir leben, weben und sind, diese Gewißheit ist unsere Seligkeit. Ohne Freiheit keine Religion, ohne Religion keine Unabhängigkeit von der Geschichte, kein Muth zum fortschreitenden Handeln, kein Leben auch für die Zukunft der Geschichte. Und von dieser Versöhnung ist

die Philosophie, als die Befreierin der Erkenntniß von allen Illusionen, allem Aberglauben, wie Unglauben, nicht ausgeschlossen. Sie stiftet keine Religionen, aber sie hilft ihnen im Proceß ihrer Selbsterkenntniß. Sie ist die Versöhnung des Geistes als des seinen Glauben erkennenden. Die Wahrheit muß auch Gewißheit sein.

Hiermit, meine Herrn, schließe ich diese Vorlesungen. Ich hoffe, daß wir unseren Zweck erreicht haben, uns aus den vorhandenen Documenten die Geschichte des Schelling'schen Philosophirens zu entwickeln und uns dadurch über die jetzige Krisis der Philosophie sowohl in ihrem Innern, als in ihrer Weltstellung, zu orientiren. Ich hoffe, daß diese Orientirung für Sie von bleibendem Nutzen sein wird.

Leben Sie wohl!

Geschlossen am 23. September 1842.

Druckfehler.

Seite VI Z. 5 v. U. lies: Lebernagenden statt: Lebensnagenden.
— VII = 9 v. O. = mystischen st.: mythischen.
— VIII = 12 v. O. = vindicirt st.: vincirt.
— XIX = 5 v. U. = verschlungene st.: verschlungen.
— XXVI = 11 v. U. = Kreuzhagen st.: Kreuzhagn.
— XXIX = 12 v O. = Dieser st.: Diese.
— 339 = 2 v. O. = nun st.: nur.
— 372 = 5 v. U. = ihn st.: ihr.

Beleuchtung

der neuen

Schellingschen Lehre

von Seiten

der Philosophie und Theologie.

Nebst

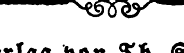
Darstellung und Kritik

der

früheren Schellingschen Philosophie, und einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der Hegelschen gegen Schelling und Trendelenburg

von

Alexis Schmidt.



Verlag von Th. Scherk.
Athenaeum in Berlin.
1843.

Vorwort.

Wenn ich zu den Schriften, welche in der letzten und in früherer Zeit die Schelling'sche Philosophie besprochen haben, noch die vorliegende Arbeit hinzufüge, glaube ich nichts Ueberflüssiges gethan zu haben. Waren die früheren Beurtheilungen der Schelling'schen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie gar wohl von dem Bewußtsein um die Aufgaben dieser Wissenschaften durchdrungen, und machten sie sich in der Kritik selbst um die Lösung dieser Aufgaben verdient: so war doch unsre Zeit an Erfahrungen reicher geworden, hatte neue Fragen aufgeworfen, und indem sie sich nach allen Richtungen versuchte, mußte sie die Unvollkommenheit ihrer bisherigen Leistungen klarer eingesehen, und den Zweck schärfer ins Auge gefaßt haben, der zu erreichen stand. Die Aufgabe der Wissenschaft mußte ihr näher getreten sein, und in einer Form sich ihr dargeboten haben, in der sie selbst auf eine allseitigere und befriedigendere Lösung hinwies. Diese Erwartungen aber hat die bisherige Polemik gegen Schelling getäuscht. Auch gegen und für Schelling hat sich das einseitige Partei-Interesse geltend gemacht, welches gar wohl die eigenen Wünsche mit lauter Stimme vertritt, alle diejenigen aber überschreit, denen es um die Sache der Philosophie und Theologie, um die Befriedigung der Bedürfnisse der Menschheit zu thun ist. Mit voller Absichtlichkeit bildet man

jetzt Parteien, um dem Subjekt Geltung zu verschaffen, die Parteien der Conservativen, der Opposition und der Transaction, des juste-milieu. Noch jüngst ward die Hegelsche Schule in Rechte, Linke, rechtes und linkes Centrum gegliedert. Und diese Parteiungen, die sich an einem nichtssagenden Schiboleth, an einigen dürftigen Resultaten erkennen, hält man für ein Glück, und glaubt dadurch der Wahrheit näher gekommen zu sein.

Unsre Philosophen schwärmen im Absoluten, und machen sich mit den höchsten Problemen der Metaphysik, der Religionsphilosophie zu thun, sie bauen himmelwärts, ohne zu untersuchen, ob auch der Grund noch feststehe; diesen, denken sie, hat ein Anderer vor uns mit Meisterhand gelegt, und sie halten es für unmöglich, daß dieser einst ihre stolzen Gebäude nicht mehr zu tragen vermöchte. Ihre hohen Resultate, mit denen sie das Reich der Vernunft ausgemessen zu haben glauben, halten sie denen entgegen, die andern Sinnes sind, und sind voll des Glaubens, daß der Verkündigung ihrer Lehre, ihrer Resultate gegenüber jede andere Ansicht in Nichts zusammensinken werde.

Dieß hat auch Schelling erfahren, seit er seine Philosophie in Berlin vorgetragen hat; man hat die alten Geschosse vorgesucht, mit welchen Hegel die Identitätslehre erlegt haben sollte; der vermeinten Orthodoxie der positiven Philosophie hat man das moderne ungläubige Selbstbewußtsein, die neue Religion, die aus den Resultaten der Philosophie hervorgegangen, das moderne Glaubensbekenntniß von Gott, von der Person Christi und der Unsterblichkeit der Seele entgegengehalten, Schellings vermeinter Transscendenz die Immanenz; ja Michelet ist so weit gegangen, daß er Schelling frech

lich auf eine höchst äußerliche Weise) gegen den Vorwurf des Pantheismus rechtfertigte, denn er mag den Ruhm, ein Pantheist zu sein, nicht gern mit einem Andern theilen. Dazu nun die Erfindung äußerlicher Motive, welche Schelling zu dieser oder jener eigenthümlichen Behauptung geführt habe, da und dort auch eine Erklärung, mit Schelling in einem oder dem andern Satze übereinzustimmen, um für subjective Einfälle an ihm eine Autorität zu gewinnen.

Einen solchen Charakter hat die bisherige Polemik gegen Schelling gezeigt, wenn wir die Schrift: „Differenz der Schellingschen und Hegelschen Philosophie", Leipzig, Otto Wigand, 1842, ausnehmen, welche indeß nur die allgemeinste Grundlage einer in das Innere der Sache eindringenden philosophischen Kritik der Schellingschen Philosophie gab. Ich habe daher nicht selten an diese Schrift angeknüpft. Sonst aber haben in der Polemik gegen Schelling nur die Parteien Gelegenheit genommen, sich auszusprechen. Man hat sich dabei großentheils an zufällige Formen und Aeußerlichkeiten gehalten, denn hätte man tiefer geforscht und wäre ins Prinzip eingedrungen, hätte nach dessen Berechtigung gefragt, so würden die Kritiker vielleicht selbst an dem Grunde zweifelhaft geworden sein, auf welchem sie fest zu stehen glaubten. Wer die Schellingsche positive Philosophie, als Naturphilosophie, nicht für ausreichend erachtet, das Problem der Ethik und Religionsphilosophie zu lösen, der sage das Gleiche aber auch von der Hegelschen Philosophie.

So weit wir Einsicht erlangt haben in die Philosophie, so kommt Alles darauf an, von der analytischen Weise des Philosophirens uns loszusagen, welche, indem sie das in der Philosophie zu Vermittelnde geradezu als ein Entgegen-

gesetztes behauptet, diesem Entgegengesetzten eine Einheit voraussetzt als ersten Grundsatz, oder in welcher Form es sonst geschehe; so daß in Wahrheit alle methodische Bewegung nicht über das Prinzip, das als Anfang vorausgesetzt ward, hinausführt, sondern nur Aufweisung ein und desselben Identischen, ein und derselben Substanz in allen Weisen des Daseins, in allem Entgegengesetzten ist. Es kommt vielmehr darauf an, ein Prinzip der Specifikation zu finden; denn nicht im Auslöschen des specifischen Daseins, sondern in der harmonischen Beziehung desselben und seines eigenthümlichen Lebens zu dem absoluten Zweck des Ganzen besteht die Harmonie des Universums. In seinem specifischen Prinzip, in dem Gesetze seines Daseins und Lebens will der Mensch ergriffen sein, sollen wir seine Thaten, seine Sittlichkeit, seine Religion beurtheilen: ist aber das, was die Philosophie vermitteln soll, Sein und Denken, Bedingtes und Unbedingtes, Freiheit und Nothwendigkeit an sich Eines, oder nur der Proceß dieser Entgegengesetzten das Wahre, dann ist weder Gott erkannt, noch der Mensch in seinem specifischen Prinzip, der Freiheit, noch irgend ein Daseiendes in seiner eigenthümlichen Natur und in seiner wahren Stellung zum Ganzen. Die letzten philosophischen Systeme haben dieselben Prinzipien, mit denen sie das natürliche Dasein betrachteten, auch auf die Freiheit und alles aus Freiheit Hervorgegangene angewandt, dem Praktischen eine nur theoretische Schätzung zu Theil werden lassen, und sich dadurch in einen allseitigen Widerspruch mit dem Leben und mit den höchsten Interessen der Menschheit verwickelt. Wie dieß zu verstehen sei, habe ich in dieser Schrift deutlich erklärt. Ich hätte diese und andere Sätze, durch welche ich die Unvollkommenheit der

bisherigen Lösung des philosophischen Problems nachweisen, und so vielleicht einer neuen vollendeteren Lösung desselben vorarbeiten wollte, auch im Gegensatz gegen manches andere philosophische System entwickeln können; ich habe aber das Schellingsche vorgezogen, theils weil sich an ihm die Mängel jenes philosophischen Verfahrens am deutlichsten aufzeigen lassen, theils weil dies System in seinem zweiten Auftreten ein um so mehr verführerisches Aeußere sich gegeben hat, jemehr es die wesentlichen Interessen der Menschheit in Schutz zu nehmen verspricht.

Man wird in dieser Schrift nicht die Stimme der Partei erkennen; weder wollen wir Partei machen, noch gehören wir einer solchen an. Daß ich Hegel gegen seine letzten bedeutendsten Gegner, Schelling und Trendelenburg, vertheidigt habe, ist eine Schuld, die ich dem großen Mann abtrage, der mich zuerst mit der Aufgabe der Philosophie und einer geistreichen Lösung derselben bekannt gemacht hat, oder die ich vielmehr der Philosophie selbst abtrage; denn dieser liegt eben so viel daran, daß wir unvollkommene Lösungen ihres Problems ihrer Unvollkommenheit überführen, als daß wir das hohe Verdienst, das sich Einzelne um sie erworben, anerkennen. Ich habe aber eben so sehr die Leistungen des Aristoteles und Kant vor Verkennung gesichert. Es ist mir nur darum zu thun, daß die Aufgabe der Philosophie in ihrem ganzen Umfang erkannt und einer wahrhaften Lösung zugeführt werde, die in voller Uebereinstimmung mit dem stehe, was die Würde und Bestimmung der menschlichen Natur erheischt. Und nur einem solchen Maaßstab will auch ich mich unterwerfen, unbekümmert darum, ob die Parteien mein Bestreben gut heißen sollten, sie, die schon selbst sich

dadurch gerichtet haben, daß sie das Höchste in den eitlen Parteikampf heruntergerissen haben.

Um nach der Wahrheit die Schellingsche Lehre zu beurtheilen, mußten wir an uns selbst die Anforderung machen, daß die Idee der Philosophie, daß die jetzt der Philosophie gestellte Aufgabe, die sich auf allen Gebieten der Wissenschaft ankündigt, mit voller Klarheit vor unserm Bewußtsein stehe. Es ist zwar immer nur Ein Grundproblem, das der Philosophie anheimfällt, und dieses ist von Anfang an dasselbe gewesen; aber wo nun zuerst Hand anzulegen sei, um der Forderung zu genügen, darauf weist uns immer das jedesmalige Bedürfniß der Zeit hin und der Rückblick auf das bisher Errungene; wir mußten dem Problem der Philosophie daher seinen Ausdruck geben, wie ihn das Bedürfniß uns so wie vielen Andern schon in den Mund gelegt hat. Die Antinomien, die das philosophische Bewußtsein der Gegenwart auf die mannigfachste Weise geängstet haben — wir haben sie in ihrer Schroffheit ausgesprochen, und können gewiß sein, daß der die Lösung nicht vollbracht hat, der an der einen Seite der Antinomie stehn geblieben ist, sondern nur der, der von den Extremen zum Prinzip vorgedrungen ist, welches alsbald allen Streit beilegt. Die Aufstellung des Problems und der speciellen Fragen, die aus ihm fließen, mußte uns daher der Ordnung nach zuerst beschäftigen, so allein ließ sich ein sicheres Kriterium gewinnen, um ohne alle Parteilichkeit, nur aus Bestimmungsgründen, die in der Sache liegen, die Leistungen Schellings zu beurtheilen.

Da der Urheber der positiven Philosophie diese seine neue Entdeckung der bloß auf ihre wahren Grenzen zurückgebrachten früheren Identitätslehre als den wichtigsten und abschlie-

fremden Theil hinzugefügt hat: so wäre die Uebersicht und Beurtheilung der Schellingschen Lehre, wie sie nun vor uns liegt, unvollständig geblieben, wenn wir nicht einen Blick auf seine frühere Philosophie geworfen hätten. Es war die Untersuchung durchaus nothwendig, wie die Prinzipien der neuen Lehre zu denen der Identitätsphilosophie sich verhalten, und wenn sich zwischen beiden Lehren ein wesentlicher Unterschied ergab, so ließ sich vielleicht der Uebergang von dem Früheren zum Späteren entdecken. Schelling hat selbst dazu einige Fingerzeige gegeben. Ohnehin ließ sich gar Manches in der neuen Schellingschen Lehre nur aus der Identitätsphilosophie verstehen, und gar mancher Ausdruck mußte aus jener in diese zurückübersetzt werden, um ganz verständlich zu seyn. In der Darstellung der Identitätsphilosophie bin ich aber nicht so verfahren, wie die Meisten zu thun pflegen, welche jetzt Geschichte der Philosophie schreiben. Denn sie geben Auszüge aus den Philosophen, am sichersten wörtliche Stellen, die Hauptaufgabe der Geschichte der Philosophie aber überlassen sie der Vorsehung; denn Dank sei es dem infalliblen Entwicklungsgesetze, das man kürzlich erfunden, widerlegt ganz sicher ein späterer Philosoph den früheren. So läßt man Einen sich durch den Andern aufreiben, und thut man noch ein Uebriges, so zeigt man, wie Hegel dieß viel tiefer bestimmt habe. So leicht durfte ich es mir nicht machen, sondern es war genau nachzuweisen, wie weit es der früheren Philosophie Schellings gelungen sei, das Problem der Philosophie überhaupt zu lösen, ob und in wie weit das früher von Schelling Ausgesprochene an und für sich richtig sei. Zu dieser Untersuchung sah ich mich um so mehr aufgefordert, weil Schelling die positive Philosophie nur

seiner früheren Lehre anschließen, diese nur in ihre gebührende Grenze einhegen will. Soll jene frühere Lehre unangetastet in ihren Rechten bleiben, wofern sie sich nur nicht gewaltsam zur positiven umwende: so mußte sie in ihrer Sphäre zur Lösung des philosophischen Problems genügen. Daher war nächst Aufstellung der Aufgabe, welcher ein neues System zu genügen habe, der zweite Punkt der Untersuchung, ob die Identitätslehre jenes Problem beantworte, und welche Versuche sie in sich selbst vorgenommen habe, um diesem Ziele sich zu nähern; wie eine positive, geschichtliche Philosophie auf diesem Wege sich erzeugt habe; ich sah mich aber gleich hier genöthigt, die Frage aufzuwerfen, ob eine geschichtliche Philosophie der großen Aufgabe gewachsen, ob von ihr eine Lösung zu erwarten sei, welche gleich sehr unserem sittlich-religiösen Bedürfnisse wie den Anforderungen der strengen Form der Wissenschaft genüge.

Von hier aus durfte ich nun der Abfolge der Schellingschen Vorlesungen in Berlin, deren Inhalt ich dem Sinne nach, und wo es nöthig schien, auch dem Worte nach, treu wiedergegeben habe, nachgehen, und alles Einzelne genau erwägen; die Hauptpunkte, welche ich besprochen habe, waren: die Skizze der reinen Vernunft-Wissenschaft, die Stellung, welche sich Schelling zu andern Philosophen, namentlich Plato, Aristoteles, Kant und Hegel giebt, das innere Verhältniß der negativen und der positiven Philosophie so wie ihre verschiedene Stellung zur Erfahrung, endlich die Grundzüge der positiven Philosophie. Hier, auf dem Höhepunkte unsrer Untersuchung, als wir uns in das innerste Leben der positiven Philosophie versetzt sahen, um von dem Mittelpunkt aus alle Seiten dieser Lehre zu durchdringen, und als Con-

sequenzen ihres Lebensprinzips zu begreifen, bin ich zu einer allgemeineren abschließenden Betrachtung übergegangen, in der ich die Prinzipien der Naturphilosophie überhaupt und die Anwendung derselben auf die Ethik und Religionsphilosophie in Erwägung zog, hier ergab sich mir auch die Gelegenheit, die Grundzüge einer theologischen Beurtheilung zu entwerfen, die ich mich bestrebt habe, im Geiste des Christenthums, im Geiste der wahren Theologie aller Jahrhunderte zu geben. Die Dogmatik ist zwar ihres Prinzipes sicher, und führt für dasselbe ihren eigenen Beweis, und sie hat unmittelbar mit der Metaphysik nichts zu schaffen, aber die Bedingungen, ohne welche eine Dogmatik d. h. die wissenschaftlich dargestellte Beziehung der Totalitat des Inhalts der Religion auf ihr Prinzip, auf den Mittelpunkt ihres Lebens, sich gar nicht vollbringen kann, sind entscheidende Kriterien dafür: ob eine Philosophie sich mit dem Leben, mit der Religion vermitteln läßt. Darauf hat die positive Philosophie namentlich Anspruch gemacht, und insofern mußte untersucht werden, ob ihren Ansprüchen Genüge geschehen dürfe. Die Theologie, welche den unveräußerlichen Schatz der Menschheit zu hüten hat, und darum auch dazu berufen ist, die wahrhaften Früchte, welche alle Gestalten des geistigen Lebens, beseelt von dem Lebensprinzip der Menschheit, von der Religion, im Laufe der Zeiten getragen haben, also auch die Früchte der Philosophie, zu sammeln in die himmlischen Scheuern, und das Prinzip der Menschheit — denn es ist nur als ein wirksames und in der Totalität seiner Offenbarungsformen — als ein ewig wirkliches und unvergänglichen Reichthum spendendes zu erweisen in allen Gestalten des geistigen Lebens; die Religion mit ihnen allen zu vermitteln: die Theologie hat

ebendarum, als Vertreterin der Religion den Geist einer jeden Philosophie zu prüfen, zu sehen, ob sie dem einen Eintrag gethan habe, ohne das überhaupt der Mensch nicht Mensch ist; oder ob sie zur Verherrlichung desselben beigetragen.

Viele Zeichen der Zeit verkünden es, daß man sich zur Anerkennung einer wahrhafteren und ihrer Hoheit würdigeren Stellung der Religion innerhalb der Menschheit zu erheben habe. Es ist von allen Seiten her dunkler oder klarer erkannt worden, daß sie allein der Mittelpunkt, das fruchtbare Prinzip alles geistigen Lebens sei, und an allen Gestalten desselben ihre Offenbarung, ihre Wirklichkeit habe. Giebt man der Religion wirklich diese Stellung, so ist sie selbst der Gefahr entnommen, in dem Bewußtsein der Menschen in eine öde Spekulation oder in einsame dumpfe Andacht auszuarten, die von allem Bestimmten, allem sittlichen Thun, von allen hohen Gestalten des geistigen Lebens, von Kunst, Staat, Wissenschaft sich abwendet, und sie als ein niederes Treiben verschmäht, vielmehr erweist sich dann die Religion als das was sie ist, als die wahrhaft den Menschen befreiende, als die all sein Thun und Denken auf seinen wahrhaften Zweck beziehende ursprüngliche Kraft; denn sie will und vollbringt es, daß der Mensch in allen bedingten Verhältnissen seines Lebens, in der Entwerfung und Vollführung seiner bestimmten Zwecke, in allen Kreisen seiner Thätigkeit seinem Prinzip gemäß handle; sie giebt der Menschheit ihre Einheit, sie stellt ihr ihr hohes Ziel vor, und giebt allen verschiedenen Richtungen ihrer Thätigkeit den Alles zur geistigen Einheit beschließenden absoluten Zweck. Wie nun durch diese ihre Stellung die Religion vor gewaltsamer Abstraktion von allen concreten Lebensformen des Geistes gesichert ist, so sind andrerseits

diese nun vor Vereinzelung, vor zweckloser Zersplitterung bewahrt; mögen sie noch so sehr in's Einzelne sich vertiefen, sie können sich immer an jenem ihrem Prinzip, aus welchem ihnen alle Lebenskraft entspringt, orientiren; wie sie aus ihm als ihrer zu Grunde liegenden Substanz entsprungen sind, so sind sie zu ihm hin, als ihrem absoluten Zweck vereinigt. Man hat in letzter Zeit für das geistige Leben von verschiedenen Seiten her einen Mittelpunkt zu gewinnen getrachtet. Die Einen dachten einen solchen in dem Durcheinanderwirken aller menschlichen Kräfte innerhalb eines vollkommenen socialen Zustandes zu gewinnen, Andre machten den Staat, noch Andre die Philosophie zum Centrum alles Menschlichen u. dgl. m. Alle diese Ansichten haben vielfach Anstoß erregt, und es ist auch gewiß, daß der Mittelpunkt des geistigen Lebens nur in demjenigen liegen kann, was das specifische Wesen des Menschen bestimmt. Das aber ist die Freiheit, und das von diesem Prinzip durchdrungene Bewußtsein der Menschen die Religion. Alles andere Menschliche ist durch die Freiheit, ist frei, aber die Freiheit des Menschen selbst ist die Religion. Auch *Schelling* hat sehr wahr behauptet, daß das Christenthum, wenn es etwas sein wolle, Alles sein müsse; es kommt aber darauf an, welches die nähere philosophische Bestimmung dieses Satzes in seinem System sei. Und dies werden wir genau untersuchen.

Noch hätte ich in Betreff der Apologie *Hegels* gegen *Trendelenburg* eine Bemerkung zu machen. Diese Apologie gehört unmittelbar freilich nicht in den Zusammenhang dieser Untersuchungen; doch ist in dem Angriff auf die Metaphysik etwas Gemeinsames zwischen *Schelling* und *Trendelenburg*, obgleich sie in den Gründen, die sie zu diesem Angriff

bewegen, gar wesentlich von einander abweichen. Diese Apologie ward durch die neue Herausforderung in den „zwei Streitschriften" Trendelenburgs zunächst veranlaßt, und da ich sie in die vorliegende Schrift einschob, während der Druck derselben schon begonnen war, so mußte ich jene Apologie eilends entwerfen, und konnte den einzelnen Angriffen Trendelenburgs auch immer nur Einzelnes entgegensetzen, ich mußte mich sehr kurz fassen, und es blieb mir weder Zeit, meine Bemerkungen gegen Trendelenburg unter zusammenfassende Gesichtspunkte zu ordnen, noch auch, seine eignen Untersuchungen einer Kritik zu unterwerfen. Das Letztere scheint nun allerdings sehr nöthig zu sein, und vielleicht wird bald ein Andrer dieser Mühe sich unterziehen.

Ich übergebe hiemit meine Schrift dem Publikum, indem ich dasselbe um Nachsicht bitte, sollte man hie und da in der Ausführung eine Schwäche bemerken; im Ganzen bin ich von einem großen Zweck geleitet gewesen, und es sollte mich freuen, wenn sich auch Andere dafür begeisterten. Schwer freilich ist es für Einen, der seine Kräfte noch andern Wissenschaften zuzuwenden hat, zu philosophiren, noch schwerer, wenn er sich nicht ein vorhandenes fertiges System zueignen, und mit demselben philosophiren kann, sondern sich genöthigt sieht, mit dem Hinblick auf ein noch fernes, nur dunkel und in seinen allgemeinsten Umrissen vorschwebendes Ganze, selbstständig Neues hervorzubringen. Um so mehr habe ich Grund, die Nachsicht des Publikums in Anspruch zu nehmen.

Berlin, im Mai 1843.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Das Problem der Philosophie	1— 13
Die frühere Schelling'sche Philosophie. Wie sie das Problem der Metaphysik, der Naturphilosophie und der Ethik löste, und wie aus den Schwierigkeiten der Ethik sich die geschichtliche Philosophie erzeugte	13— 93
Die reine Vernunftwissenschaft	94—147
Anmerkung. Apologie der Metaphysik und insbesondre Hegel's gegen Trendelenburg . .	110—127
Schelling und Hegel	148—191
Anmerkung. Fortsetzung der Apologie Hegel's gegen Trendelenburg	191—213
Ein Blick auf frühere Philosophen, Socrates, Plato, Aristoteles, Kant	214—227

Seite

Die negative und die positive Philosophie in ihrem innern Verhältniß zu einander . . . . 228 — 250

Die Prinzipien der positiven Philosophie und Kritik derselben . . . . 251 — 286

Die Naturphilosophie und ihre Stellung zur Aufgabe der Philosophie und Theologie in der Gegenwart . . . . 287 — 342

Alle menschliche Thätigkeit ist um eines Zweckes willen; denn es ist der Vorzug des Menschen, sich über die Unmittelbarkeit der Vorstellung, der Empfindung zu erheben, und in sein Denken und Handeln die Beziehung auf entfernter Liegendes, auf einen höheren Zusammenhang aufnehmen zu können; der Mensch hat im Verhältniß zu den Dingen nicht bloß den Umgang mit den sinnlichen Eindrücken, sondern auch mit ihren idealen Wesenheiten, mit ihrem Ansich. Das Streben der Menschheit, welches folgende und wieder folgende Geschlechter im Laufe der Zeit aufnahmen und fortführten, war daher nicht bloß regiert von der augenblicklichen Wahrnehmung des Bedürfnisses, sondern ward fortgetragen und in allen Zeiten fortgepflanzt durch den inneren geistigen Lebenszusammenhang, durch die übersinnliche Richtung, in der die Menschheit überhaupt sich als Eines fühlte. Und dies ideale Leben, in welchem die eigentliche Bestimmung der Menschheit zu liegen schien, so einfach seine Verhältnisse und seine Gesetze waren, so vielfach wirksam zeigte es sich doch in der Erscheinung; so daß die Menschheit nie den Reiz verlor, sein Gesetz in einem jeden Material zu erfüllen. In allen Bedingungen, die dem Sterblichen gegeben waren, suchte er jene idealen Verhältnisse, die ihm vorschwebten, durchzubilden; und unzufrieden mit jeder Schöpfung, die so wie er sie entworfen, ihm begrenzt und endlich vorkam, ruhte er nicht, in neuen Gestaltungen sich zu versuchen.

Und als nun nichts ihn befriedigte, und die Fesseln der Endlichkeit all seinen Produktionen nachschleppte, wenn selbst die Erhebung in religiöser Andacht von der Stimmung eines jeden Momentes abhängig und dadurch Gott in die Endlichkeit herabgezogen zu sein schien: wohl dachte da der Mensch in

heißer Inbrunst: o sähe ich dich, du unaussprechlich erhabener Geist, der du der Grund von allen Dingen bist, in deiner reinen unbeschränkten Gestalt; enthülle dich vor mir als das ewige, reine Gesetz, das in aller Erscheinung lebt und doch in keiner derselben gefangen ist; doch was verlang ich denn? soll sinnlich Auge dich in ungetrübter Reinheit je erspähn? wie du rein und in dir selber bist, erkennt nur der Gedanke.

Gott ist das Sein in allen Dingen, alle Dinge sind nur ein beschränktes Sein; jenem rein Seienden ist auch nur der Gedanke gleich, alle Vorstellung, alle Sinneswahrnehmung ist Beschränkung, Täuschung — so begann die Philosophie, und mit diesem ersten Satze entsprang die Reihe philosophischer Fragen, die, vorher nicht geahnt, nun unabweisbar auf Lösung Anspruch machten. Jenes rein Seiende, in welchem Verhältniß steht es zu dem Endlichen, ist es die Substanz, ist es die Ursache, ist es der Zweck desselben? wie ward das Endliche aus dem Ungewordenen, und wie ist es mit ihm verknüpft? Und noch näher an den Menschen heran drängte sich die Frage: ist nicht in dir selbst beides verbunden, das ideale Gesetz, das Unbedingte, und wiederum das Endliche; wie fassest du zugleich das Allgemeine, den Gedanken und doch auch die sinnliche Vorstellung und subsumirst sogar beide zu einem Urtheil; wie doch bist du im Stande, in der Natur und Welt, die doch unter dem Gesetze des Mechanismus und des endlichen, stets bedingten Behältnisses der Ursächlichkeit stehen, eine freie Wirkung hervorzubringen, und zwar nach dem unbedingten Sittengesetz? In dir begegnen sich zwei Welten, wie sind sie überhaupt neben einander denkbar, und wie sind sie verknüpft? Die Religion und das sittliche Leben in seiner Praxis löst diese Schwierigkeit untrüglich in jedem Akte des Thuns und der religiösen Reflexion, und das Christenthum ist darum die vollendete Religion, weil in dem Stifter seiner Kirche, eben weil er dies ist, das unbedingte Gesetz und das bedingte Material in seiner ein für alle Mal entscheidenden freien Entschließung verknüpft gewesen, und in seinem Geiste, d. h. eben in der vollendeten Lösung der sittlichen Aufgabe oder in der absoluten Freiheit ein jedes Glied dieser Kirche steht und handelt. Das Christenthum bleibt daher stets die Voraussetzung und zwar die unantastbare Voraussetzung für jede Lösung der Aufgabe der Philosophie, und macht in der That eine totale Lösung derselben erst möglich.

Aber was die Praxis und die Religion mit untrüglicher Gewißheit löst, ist nicht alsbald für die Sphäre der Philosophie in ihrer dialektischen Bestimmtheit entschieden. Die Philosophie theilt die Eine Grundfrage in mehrere und verfolgt sie bis in die letzte abstrakteste Subtilität der Metaphysik. Gar häufig auf ihrem Wege hat sie dieselbe Lösung von verschiednen Seiten her, und in andern Formen versucht, und beantwortete sie sich die Frage mit Evidenz für eine Weise des Daseins, so mußte sie sich doch bald selbst gestehn, daß die Lösung nicht alle Seiten des Daseins umfasse, und daher nicht erschöpfend sei. Im Alterthume bemühte man sich fast um dieselben Probleme, wie heute, mehre neuere Systeme haben die auffallendste Aehnlichkeit mit denen der Alten; selbst Kant's berühmte Frage nach den synthetischen Urtheilen a priori dürfte man in den Analyt. post. des Aristoteles finden; die alte Frage des Plato und Andrer, wie aus dem Einen das Viele, kehrte bei neuern Pantheisten (Naturphilosophen) wieder; und das letzte Auftreten der Naturphilosophie unterschied sich wenig von den Spekulationen des Plato, der Stoiker und der Neuplatoniker. Noch hat sich die Voraussetzung des Christenthums nicht vereinigt mit der Philosophie; ein immer nur äußerliches Verhältniß mit dem Christenthum hatte die letzte Philosophie eingegangen; das Denken, das diese Lehre als das Substantielle von Allem setzte, sollte sich nur wieder erkennen in dem an sich=Vernünftigen der religiösen Vorstellung, worin sich freilich das Denken die höchste Form seines Daseins gegeben haben sollte; hiemit aber war die Religion zu einer bloßen Modifikation des Denkens geworden, sie mußte für ihre Freiheit und ihre Selbständigkeit, die sie als der Mittelpunkt des geistigen Lebens hat, besorgen; sie warf das Joch ab.

Wichtig ward es aber, daß die Philosophie sich allmählig das innre Geheimniß des religiösen Lebens aufschloß, seiner Stärke und Macht inne ward, und eine Verbindung mit ihm suchte; es ließ sich nun hoffen, daß es endlich einem Systeme gelingen werde, das Problem der Philosophie nicht bloß für das natürliche, sondern auch für das geistige Dasein zu lösen; dem Alterthum war dieß augenscheinlich nicht möglich; aber wir stehn jetzt an der Schwelle. Die harten Kämpfe zwischen der Philosophie und der Religion, worauf deuten sie anders? die Philosophie wird hoffentlich ihre beschränkten Lösungen nicht länger vertheidigen, und die Freiheit des sittlichen und

religiösen Lebens mit einer einseitigen Metaphysik bedräuen wollen.

Das Wort des Räthsels heißt jetzt das Problem der Transscendenz und Immanenz. Dies Problem umfaßt, wie wir sogleich zeigen werden, alle Fragen, die jetzt die Philosophie zu lösen hat; — die alte Frage, aber wie sie jetzt, der Lösung nahe stehend, sich uns in den Mund legt; und wie die Frage total ist, so verlangt sie auch eine totale Lösung, eine Lösung für alle Sphären. Nothwendigkeit und Freiheit, das sind die beiden schwersten Worte für den Menschen; sie theilen die Welt; und um sie bewegt sich alle Philosophie. Wie sind sie auf einander zu beziehn, und wodurch? die Antwort hierauf giebt uns die tolale Lösung. Es ist dieselbe Frage wie das Problem der Transscendenz und Immanenz. Setzen wir die Freiheit als nothwendig, so ergiebt sich uns das System der Immanenz, setzen wir die Nothwendigkeit als frei, so spricht sich darin das System der Transscendenz aus, setzen wir Freiheit und Nothwendigkeit, so haben wir den Dualismus. Das sind die einseitigen Urtheile, in welche bisher die philosophische Welt getheilt ist; im Folgenden wird eine Andeutung liegen, wie wir selbst uns etwa die Lösung des Grundproblems der Philosophie vorstellen, doch ist dieß nicht unser Hauptzweck, sondern es fragt sich, ob und wie die Schelling'sche Lehre den falschen Urtheilen entgehe und der Lösung sich zuwende.

Der größeren Einfachheit und Anschaulichkeit willen nehmen wir die Frage, nachdem sie in abstracto aufgestellt ist, in der Form auf, wie die Alten sie faßten. Wenn wir hiebei ein anschauliches Bild nach der Weise der Alten bis in specielle Verhältnisse verfolgen, so bitten wir, die abstrakte Fassung der Frage im Auge zu behalten, und die Allegorie durch das dem gewählten sinnlichen Bilde parallele Geistige zu deuten; wir wählen die Einkleidung um der Anschaulichkeit willen, und um in kein bestimmtes Gebiet einer Wissenschaft einzugreifen. Die Alten stellten die Frage, um die es sich handelt, in dem Problem dar: ob das Ei früher war als die Henne. Durch diese Stellung der Frage sind sogleich die unnöthigen Wortstreitigkeiten abgewiesen, wodurch man sich besonders heutzuTage gern aus der Schlinge zieht, und sie drückt zugleich die Relativität der beiden Begriffe aus. Ueber die Lösung dieses Problems ist nun zwar die Philosophie nicht erst seit heute und gestern in Verlegenheit, sondern ist es von Anbeginn

gewesen, so daß man selbst sagen kann, sie verdanke dem Bewußtsein des darin enthaltenen Widerspruchs ihre Entstehung. Wie nun zu andern Zeiten diese Frage beantwortet worden ist, mag, wer es kann, aus der Geschichte der Philosophie erforschen, gegenwärtig aber sind diejenigen, welche von der Sache etwas zu verstehn glauben, in zwei Parteien getheilt; eine dritte, die früher zwar viele Anhänger hatte, tritt jetzt nur noch in Halbheiten auf. Die erste und vornehmste dieser Parteien, indem sie die Schwierigkeiten erkennt, die es hat, wenn entweder das Ei oder die Henne zuerst gesetzt wird, behauptet, daß keines von beiden das frühere, sondern beide gleich ursprünglich und zumal seien. Freilich aber, lautet die Exegese, sei es nicht **ein** Ei gewesen, welches das Huhn ursprünglich bei sich getragen, sondern ein ganzer Eierstock. Die in diesem befindlichen Lebenskeime habe sie in sich gezeitigt, die Eier gelegt und bebrütet, und aus dieser Brut seien all die verschiedenen Arten von Hühnern hervorgegangen, die wir gegenwärtig sehn. Dieser Proceß nun sei so vor sich gegangen, daß zuerst die unvollkommenen Eier gelegt worden und noch bei der Brut zuerst ausgegangen seien, daraus stammten die unvollkommneren Hühner, wie die, welche wir jetzt Tauben nennen; dann die immer vollkommneren, woraus die vollkommneren Arten herrührten, wie die Rebhühner, die gewöhnlichen Haushühner, die Fasanen u. s. f. Sodann habe bei diesem Vorgange der Umstand obgewaltet, daß immer je zwei Eier zusammen ein vollkommenes Ganze gebildet, das eine nämlich eine Henne, das andre einen Hahn enthaltend: dadurch sei es möglich, daß seitdem die Hühner derselben Art durch die gleiche Thätigkeit des Männlichen und Weiblichen erzeugt werden. Die Zeugungskraft aber hätten sie erhalten aus derselben Quelle, aus der sie auch ihr Dasein empfingen. Denn die Urhenne, aus der sie hervorgegangen, sei als fortarbeitendes und fruchtbares Leben in die einzelnen Arten eingegangen, in denen sie nur noch ein inneres, unsichtbares Dasein führe, immer sich in ihnen verjüngend und erneuend. Sie sei die in allen Species gleiche Hennen-Idee, die, allen Arten zu Grunde liegend und ihr Lebensprinzip ausmachend, doch in keiner vollkommen, sondern nur in der Totalität der Arten wirklich sei. Auf diese Weise ungefähr erklären diese Philosophen das Verhältniß des Eies und der Henne. Allein so viele Schwierigkeiten auch in dieser Auffassung gelöst werden, so bleiben doch

noch wesentliche unerörtert stehn. Welches ist denn die Ursache der vielen Eier in der Urhenne? Sie scheinen diese nur darum anzunehmen, weil jetzt die verschiednen Arten von Hühnern vorhanden sind, sie wollen aber nicht verschiedne Urhennen annehmen, weil Eine und selbe Idee allen einzelnen Arten zu Grunde liegt, und sodann, warum ist je ein vollkommnes Ei in zwei sich gegenseitig erzeugende unvollkommene zerspalten worden? Dieses scheinen sie darum anzunehmen, weil jetzt die Hühner nur durch Hahn und Henne fortgepflanzt werden.

Die andre Partei von Philosophen, gleichfalls mit den Schwierigkeiten bekannt, die aus dem Früher-sein der Henne oder des Eies entstehn, zugleich aber die Nothwendigkeit des Hahnes zur Erzeugung der Eier in Erwägung ziehend, behauptet, daß ursprünglich weder das Ei noch die Henne, sondern der Hahn gewesen; dieser habe ursprünglich zwei Eier gelegt, daraus seien alle Arten von Hühnern entstanden, nicht aber wie nach der Ansicht jener ersten Partei, indem sie immer mehr sich vervollkommnet, sondern verschlechtert hätten; die ersten, weil sie ihrem Erzeuger am nächsten standen, seien die vollkommnern gewesen. Diesem Hahn schreiben sie auch jetzt noch seine ursprüngliche Zeugungskraft zu, denn sie sagen, von Zeit zu Zeit, jedoch selten, lege er Eier, um die ins Schlechtere und Schwächere hinabsinkenden Geschlechter mit neuer Lebenskraft zu durchdringen und sie zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit zurückzuführen. Dieser Rede aber stehn theils dieselben, theils noch mehr Schwierigkeiten entgegen, als der ersteren. Vorerst, wie kommt der Hahn dazu, Eier zu legen? Sodann, wenn doch, daß ein Hahn Eier lege, jetzt unmöglich ist, warum hat der Urhahn nicht Ein solches Ei gelegt, das auch die Kraft gehabt hätte, zu zeugen aus sich selber, und warum gab er, da er in sich selber keine Möglichkeit der Verschlechterung hatte, nicht auch dem Erzeugniß die ihm ziemende Vollkommenheit, statt durch das Ungewöhnliche die von ihm selbst eingesetzte Ordnung zu unterbrechen? Ueberdieß wie kommt der Hahn dazu, etwas ihm geradezu Entgegengesetztes, eine Henne zu erzeugen? Aus welcher Ursache erklären sich ferner die verschiednen Arten; wenn aus Verschlechterung, wie ist dieß möglich? Die Meisten von den zu dieser Partei gehörigen Philosophen behaupten auch, daß der Hahn ursprünglich eine ganze Masse von Eierpaaren gelegt, deren eines immer vollkommner als das andre gewesen sei, das vornehmste Geschlecht

aber von ihnen, die Pfauhühner, hätten sich voll Stolzes ihres Ursprungs überhoben, und seien darum vom Urheber verderbt worden. Dies erzeugt aber neue Schwierigkeiten und verlegt die Schwierigkeit, der sie ausweichen wollten, nur aus dem Ganzen in den Theil.

Eine dritte Ansicht, die sich früher zwischen jenen beiden entgegenstehenden herausbildete, daß ursprünglich die Henne und mit ihr zugleich der Hahn gewesen sei, und daß aus der Begattung beider die verschiedenen Hühnerarten erzeugt worden seien und immer noch erzeugt würden, übergehn wir nebst ihren Schwierigkeiten, da sie keine ernstlichen Vertheidiger jetzt mehr findet.

Verlassen wir dies Bild, in welches wir das Problem der Philosophie kleideten, und werfen einen flüchtigen Blick auf die Gestalt, in welcher uns diese Antinomie auf den wesentlichen Gebieten des geistigen Lebens entgegentritt. Wer sie zu lösen sich unterfängt, muß sie entweder auf allen Gebieten des Geistes lösen oder doch wenigstens das Mittel an die Hand geben, wie sie auf allen gelöst werde. Sie muß ihm daher in ihrem ganzen Umfang bekannt sein, denn nur dadurch ist er im Stande, eine nicht bloß zufällige, sondern aus der Natur der Sache hervorgehende Lösung zu geben.

Das der Betrachtung zunächst liegende Gebiet nun ist das des sittlichen Lebens und auf ihm ist auch eine vollständige Lösung der Aufgabe zuerst zu hoffen, nicht als ob hier die Antwort am leichtesten wäre, sondern weil uns die hier thätigen Faktoren am meisten bekannt sind und hier das Leben selbst mit seinem Andrang die Antwort beschleunigt. Die Form, in der hier das Problem erscheint, kann so ausgesprochen werden: ob die Tugend das Frühere sei oder die Freiheit? Hier nun begnügen wir uns nicht mit dem leeren Formalismus, daß beide zugleich seien, sondern verlangen zu wissen, wodurch die eine sowohl als die andre erzeugt werde. Daß der Mensch frei sei von Natur oder daß die Freiheit sein Wesen sei, sein Vermögen, Mensch, d. h. ein frei handelndes Wesen zu sein, ist eine gleich leere Trivialität, wie wenn man sagt, daß die Materie die Möglichkeit aller Naturdinge enthalte. So wenig wir daher glauben, das Wesen eines Naturdinges erforscht zu haben, wenn wir wissen, daß es materiell ist, sondern verlangen, den Begriff und das Gesetz zu wissen, durch welches die Materie diese bestimmte Form, dieses Leben und

diese Bewegung hat, eben so wenig ist uns damit im sittlichen Leben geholfen, wenn gesagt wird, „der Mensch ist frei und wär' er in Ketten geboren", es kommt vielmehr darauf an, das Gesetz seiner Freiheit zu wissen, damit er nicht bloß seiner Natur nach, sondern auch wirklich, in That und Leben, frei sei. Umgekehrt aber ist das bloße Gesetz der Freiheit eine eben solche leere Abstraktion ohne innre Wahrheit; denn man gebe dem Feuerländer, Hottentotten oder sonst einem wilden Volke die allervortrefflichste Constitution, das beste Gesetz der Freiheit, und sehe zu, ob sie damit auch tugendhaft seien, sich als freie Menschen benehmen. Wären aber in der That Freiheit und Tugend zumal, so müßte der Mensch unmittelbar, wie er aus den Händen der Natur kommt, frei sein; denn seinem Begriffe nach frei ist er ja durch sein Wesen, denn sonst würde er es auch der Wirklichkeit nach nimmer werden. Es fehlt aber nur noch dieß Geringe, daß er auch tugendhaft sei, welches doch mit seinem Begriffe zugleich vorhanden und identisch sein soll. Hier zeigt es sich, wie das Gerede von dem Zumalsein der Freiheit und Tugend ein leeres Gerede in der Wissenschaft, ein Trugschluß und Sophisterei auf dem Gebiete des sittlichen Lebens ist, um den Menschen von dem, was ihn allein zum Menschen macht, zurückzuhalten. Einmal nämlich nimmt man das Wort Freiheit in dem Sinne, daß es die wirkliche Freiheit, welche eben die Tugend ist, bedeutet, das andre Mal aber das Vermögen frei zu sein. Wie aber dies Vermögen zur Wirklichkeit, die Freiheit zur Tugend werde, wird dadurch umgangen, was doch allein zu wissen verlangt wird. Auf solche Sophismen werden aber ganze Theorien der Staatsverfassung gegründet. So z. B. einem Volke eine freie Verfassung vorenthalten, bis es erst dazu gereift und tugendhaft geworden sei, heißt nichts andres als die Einrichtung dieser Verfassung auf den Nimmermehrstag verschieben. Denn tugendhaft zu machen ohne ein Gesetz der Tugend, wird wohl auf dieser Erde Niemandem gelingen; denn daß jemand frei werde, ohne die Freiheit auszuüben, ist eben so unmöglich als daß jemand ein Schmied werde ohne zu schmieden. Umgekehrt ist es aber auch mit dem bloßen Geben einer Constitution nicht abgemacht, wie die Geschichte sattsam lehrt, sondern es handelt sich darum, diese Constitution auch lebendig zu machen, ein Mittel zu finden, wodurch das Vermögen, frei zu sein, sich auch zur Form der freien That gestalte, wodurch ein Volk sich

zu einer Gemeinschaft freier Bürger ordne. Das ist also die Aufgabe.

Aehnlich erhebt sich die Frage auf dem mit der Sittlichkeit am nächsten verwandten Gebiete der Religion. Ist die Religion ein Werk göttlicher Offenbarung, warum verbreitet sie ihr Licht nicht auf alle Zeiten, Völker und einzelne Menschen gleichmäßig? Warum sollte nur dieses Volk zu dieser Zeit durch dieses Individuum göttliche Offenbarung empfangen haben, während doch jeder Mensch die gleiche Fähigkeit zur Religion, das gleiche Bedürfniß der Elösung, Gott aber die gleiche Liebe für Alle hat? Wer darf sich unterfangen, Gott eine Parteilichkeit zuzuschreiben, als etwa herrschsüchtige Priester oder der Hochmuth eines auserwählten Volkes? Umgekehrt, ist die Religion ein bloßes Machwerk der Menschen, warum ist sie nicht mit ihrem Begriff wirklich, denn Begriff und Sache sind zumal. Woher die ihrem Inhalt nach verschiednen Religionen, wenn doch die gleiche Anlage zur Religion in allen Menschen liegt: oder, wofern die verschiednen Religionen nur verschiedne Ausbildungsstufen der Einen und selben Religion sind, welches ist das bewegende Prinzip, um die Potenz zur Wirklichkeit zu bringen? Wenn Christus auch nur der Idee nach ein Werk der Menschen ist, warum ist diese Idee nicht im Anfang der Geschichte schon der Wirklichkeit nach vorhanden? Ist diese Idee aber das allen Religionen als Potenz zu Grunde liegende Prinzip, wodurch kam dies Prinzip zur Wirklichkeit? Ist sie selbst das Treibende, so ist sie ja schon der Wirklichkeit nach da. Auf der andern Seite, wenn Christus von Gott gesandt oder gar selbst der Mensch gewordne Gott ist, warum steht er nicht am Anfange der Geschichte? Wenn doch einmal Gott Mensch zu werden beschlossen hatte, warum ward er es nicht im ersten Menschen? Der Fall, von welchem Christus den Menschen aufheben sollte, wäre ja dann gar nicht herbeigeführt worden. War aber Gott seiner Natur nach zu vortrefflich, um in dem ersten Menschen Fleisch zu werden, wie hat er sich später zu dieser Niedrigkeit herabgelassen? Die Dogmengeschichte führt der Versuche, dies Problem zu lösen, unzählige auf, wo bald an der einen Seite der Antinomie, bald an der andern festgehalten wird, meist aber Unvereinbares mit einander vermischt worden ist. Wir werden sehn, ob Hr. v. Schelling eine abschließende Antwort ertheilt hat.

Dieselben Schwierigkeiten auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaft. Die Kunst, Gold zu machen, welche aus der einen der einseitigen Lösungen ihre Wahrscheinlichkeit hergenommen, ist nun aufgegeben, nicht weil sie für unsre Kräfte zu hoch, sondern weil sie zu niedrig und gemein war. Unsre Zeitgenossen haben es mit viel höheren Zwecken zu thun: das Leben zu erzeugen, die ganze Natur zu machen, ist ihr Ziel. Die neuen Alchymisten verstehen mehr, als einen Stoff in seine Elemente zu zerlegen und daraus wieder zusammenzusetzen. Aus Magnetismus, Elektricität u. s. f. erzeugen sie Organismen, lebendige und beseelte Wesen. Ihnen gegenüber stehen jene gottbegeisterten Forscher, denen Gott zwar die Welt aus nichts geschaffen hat, die aber nichtsdestoweniger so ewig der Wirklichkeit nach ist, als Gott selbst. Die Pflanzen und Thiere sind seit dem Ursprung der Dinge nicht nur ihren Gattungen und Arten nach vorhanden, sondern sie erhalten sich auch durch sich selbst. Seit der Schöpfung der Erde hat sich nach ihnen der liebe Gott zwar in den Zustand der Ruhe begeben, wenigstens für den Theil des Universums, den wir kennen. Nur bisweilen kommt er noch einmal zurück, um die hier und da, besonders unter den Menschen entstehenden Unordnungen zu heben und Alles ins Gleiche zu bringen. — Wenn die letztere Weise der Naturbetrachtung auf das Faktum pocht und alle Alchymisten auffordert, ihnen den Beweis zu liefern, daß die Materie sich von selbst oder durch äußre Mittel organisire, so halten diese ebenfalls an dem Faktum fest und fragen, warum denn dieß nicht möglich sein soll, da Pflanzen, Thiere und Menschen nichts weiter sind, als organisirte und belebte Materie. Beide aber übersehn, worauf es ankommt, nämlich das commercium animae et vitae zu finden.

So sehn wir auf allen Gebieten des Wissens das Kraut des Zwiespaltes aufschießen und fortwuchern. Denn jene Antinomie läßt sich bis in die einzelsten Fasern verfolgen und setzt die ganze Wissenschaft, wie jeden einzelnen Punkt in ihr in Frage.

Wir finden also, daß das Problem, das in der Metaphysik in seinem weitesten Umfang Nothwendigkeit und Freiheit, Immanenz und Transscendenz zu erörtern gebietet, in allen Theilen der Philosophie wiederkehrt, daß die Zweifel, die jetzt das Reich der ganzen Wissenschaft erschüttern, nicht isolirt stehn, noch einen Theil der Philosophie besonders angehn; die

nächste Lösung des Problems muß ein Prinzip geben, das jene Zweifel auf allen Gebieten vollständig mit einem Male aufhebt. Es ist klar geworden, daß zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten die Hegel'sche Philosophie nicht ausreicht; wir wollen diese Philosophie zwar bei Gelegenheit der Schelling'schen Angriffe in ihrer ganzen Stärke entwickeln, aber man möge uns darum nicht mißverstehn: gerade, wenn wir ihr ihre ganze Stärke leihen, wird von selbst ihre Ohnmacht einleuchten, die jetzt laut gewordenen Bedürfnisse zu befriedigen. Was ist ihr die Freiheit? die aus ihrem Ansich zum Fürsich erwachte, die sich selbst enthüllende Nothwendigkeit. Und wodurch enthüllt sich die Nothwendigkeit? durch die Negativität, die in ihrem Ansich liegt, durch die thätige, zur Selbstvermittlung drängende Natur des Denkens, welche eingeschlossen im Substantiellen der Nothwendigkeit zur Selbstentfaltung treibt. Das Denken selbst ist die Energie, sich in den Gegensätzen zu setzen, um sein substantielles Sein in ein freies zu verwandeln; das Denken selbst ist daher ein ewiger Proceß, was es an sich ist, die Substanz in Subjekt umzusetzen. Aber gesetzt, es wäre bewiesen, daß jenes genus, das Denken, durch irgend eine einwohnende Kraft sich zu existirenden, die Sache selbst angehenden Unterschieden erschließen könnte: wo wäre denn das Subjekt — denn dieses müßte doch das wirkende Prinzip der Bewegung sein; es ist ja aber nie, sondern **wird** nur immer im Proceß. Es würde also doch nie klar werden, welches das Prinzip der Bewegung und der wahren Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit wäre. In der Hegel'schen Philosophie fehlt also gerade der Mittelbegriff oder das Prinzip, das wir vorhin bei Aufstellung des Problems als das zu Suchende bestimmten.

Hr. v. **Schelling** drang zum innersten Lebenspunkt der Philosophie, den wir vorhin bezeichnet haben, in seiner Abhandlung über die Freiheit vor; seine neue Philosophie knüpft durchweg an diese Abhandlung an, und wir dürfen daher erwarten, daß er das dort Begonnene jetzt weiter fortsetzen werde.

Es wird daher zuvörderst nöthig sein, einen flüchtigen Blick auf die frühere Philosophie des Hrn. v. **Schelling** zu werfen, um zu sehn, wie weit er dort in der Lösung des philosophischen Problems gediehn. Er selbst hat uns auch dazu aufgefordert, da er keineswegs die Erfindung seiner Jugend zu verwerfen gedenkt, sondern sie nur in ihre Schranken einhegen, und den wesentlichen, vollendenden Theil erst zufügen wollte.

auf einen Gegensatz hin, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, deren totale Indifferenz die Vernunft sein sollte. Wo kommt denn, fragen wir billig, dieser Gegensatz her? Die Erklärung giebt ihn an als einen solchen, mit welchem die Reflexion sehr vertraut sei, der aber, so wie vom Denken oder Ich abstrahirt werde, alsbald zusammensinke in die Einheit, in der überhaupt Alles, wie es an sich ist, betrachtet werde. Doch aber sehn wir nun in der Folge den Gegensatz wieder hervortauchen, aber als einen, der an sich nicht da ist, das Wesen der Vernunft nicht afficirt, der nur mit der Form ihres Seins gesetzt ist. Denn die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität, deren Ausdruck aber A=A: wird in diesem A als Subjekt und A als Prädikat unterschieden, so ist doch die absolute Identität von diesem Unterschiede völlig unabhängig gesetzt. Die absolute Identität ist schlechthin und so gewiß, als der Satz A=A ist. Sie ist immer unter der Form dieses Satzes, und unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität ist auch diese Form gesetzt, und es ist hier kein Vor und Nach, sondern absolute Gleichzeitigkeit des Seins und der Form selbst. Was zugleich mit der Form des Satzes A=A gesetzt ist, ist auch unmittelbar mit dem Sein der absoluten Identität selbst gesetzt, es gehört aber nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seins. (Denn die absolute Identität ist unabhängig von dem A als Subjekt und dem A als Prädikat.) Zur Form ihres Seins, die so ursprünglich ist als ihr Sein selbst, gehört eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität; die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich. Alles, was ist, ist dem Wesen nach, sofern dieses an sich oder absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. Das Selbsterkennen der absoluten Identität setzt diese selbst der Form des Seins obschon nicht dem Wesen nach, als Subjekt und als Objekt, so daß in beiden die absolute Identität gesetzt ist.

Wie dieser Gegensatz hervortritt aus der absoluten Identität, ist aber damit gar nicht eingesehn, denn wo ist denn irgend ein bewegendes, theilendes Prinzip, da alle jene den Schein einer Trennung setzenden Faktoren, Sein, Form, Selbsterkennen durchaus in und mit dem Wesen der Vernunft oder der absoluten Identität in untrennbarer Einheit gesetzt sind; offenbar kann nur die äußere Reflexion, die der Anfang zum

Schweigen brachte, der Vernunft wieder eine Sprache verleihn. Ist nun aber einmal der Gegensatz von Subjektivem und Objektivem zugelassen, so entfaltet sich vor unsrem Blicke ein reicheres Leben, aber es ist ein bloßes Scheinleben, denn an sich sind alle Schärfen des Gegensatzes abgestumpft, ist alle Kraft und Rührigkeit des Lebens in ein abstraktes Gleichgewicht aufgelöst. Denn zwischen Subjekt und Objekt ist keine andre als quantitative Differenz möglich, und diese ist gesetzt, so wie die Form der Subjekt-Objektivität actu ist. In Beziehung auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar; diese ist nur im einzelnen Sein, welches daher durch ein andres begrenztes Sein bestimmt ist u. s. f. ins Unendliche; in Ansehung der Form ihres Seins ist die absolute Identität oder Totalität die quantitative Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Jedes Bestimmende, Endliche ist nur eine Form des Seins der absoluten Identität, worin das Uebergewicht hier auf die Seite von A (das erkennende Prinzip), dort auf die Seite von B (das an sich Unbegrenzte, die unendliche Extension) fällt, ist somit eine Totalität, aber eine relative im Verhältniß zur absoluten; und diese selbst ist nur unter der Form aller Potenzen (Potenz ist eine bestimmte quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven).

In die absolute Identität, als in welcher überhaupt kein Gegensatz von Subjektivem und Objektivem ist, fällt die höchste Realität und die höchste Idealität in ununterscheidbarer Einheit. Dagegen ist außer der absoluten Identität die durchgängige Tendenz zum Sein oder zur Realität in Ansehung des Subjektiven gesetzt. Sollen nun in dem Ausdruck der relativen Identität $A=B$ (Potenz) A wie B als seiend und realiter gleich gesetzt sein, so muß sich die relative Identität zur relativen Totalität entwickeln, indem A, um als reell und seiend gesetzt zu werden, mit B gemeinschaftlich unter B gesetzt wird. (Das Nähere: Zeitschrift für spekul. Physik. 3ten Bandes 2tes Heft 1801. §. 50. Die Erläuterung 1. 2. 3.)

Der Fortgang vom Anfang konnte nur Exeregese der Natur dieses Anfangs sein, wie er alle vor der Reflexion gesetzten Unterschiede in seine Einheit wieder auflöste; selbst der Schein der Bewegung fällt nur auf die Seite der Form des Seins; aber doch ist es das Wesen der absoluten Identität, welche zumal mit der Form ist, und so ist die absolute Identität nichts als der unendliche Raum, das abstrakte Universum,

in welchem nur der Schein eines quantitative Differenzen setzenden Wechsels spielt. Denn quantitativ nur kann nach Schelling die Differenz zwischen Subjekt und Objekt sein, denn da die absolute Identität, unabhängig von A als Subjekt und A als Objekt, in beiden gleich unbedingt ist, so ist keine qualitative Differenz möglich: es bleibt nur eine quantitative. Dies heißt aber, der Schwierigkeit ganz ausweichen. Denn eine jede quantitative Differenz setzt schon ein bestimmtes Sein voraus, sie selbst kann kein bestimmtes Sein erzeugen.

Um die Unhaltbarkeit eines bloß quantitativen Unterschiedes des Seienden einzusehn, muß man sich das ganze System construirt denken; dieses aber ist die Forderung desselben selbst indem es behauptet, daß „die Form der Subjekt-Objectivität nicht actu ist, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist" (§. 24). Denkt man sich aber diese Formen mit der quantitativen Differenz gesetzt, so fragt es sich, ob die der einen Sphäre angehörenden Dinge oder Potenzen sich von denen der andern Sphäre unterscheiden, welches nach dem System bejaht werden muß, da sie in dem Einen mit Plus, in dem andern mit Minus behaftet sind. Es unterscheidet sich demnach die eine ganze Sphäre von der ganzen andern dadurch, daß in ihr das positiv gesetzt ist, was in der andern negativ enthalten ist, und umgekehrt. Das Positive und Negative des einen oder des andern Moments giebt daher einen qualitativen Unterschied der Sphäre. Da nun aber jede Sphäre selbst wieder so construirt werden kann, so tritt in jede Sphäre selbst wieder ein doppelter oder gar dreifacher qualitativer Unterschied ein. Dadurch aber geschieht es, daß die erste und zweite Untersphäre der ersten Hauptsphäre mit der ersten und zweiten Untersphäre der zweiten Hauptsphäre gar keine Gemeinschaft hat, sondern absolut verschieden ist u. s. w. Dadurch aber wird das Absolute selbst eben so sehr vervielfältigt als die Sphäre. Soll daher das Absolute Eines sein (§. 3), so folgt, daß es nicht nur nicht actu, sondern gar nicht existirt: denn es existirt nur, in wiefern es seiner Form nach mit quantitativer Differenz seiner Pole gesetzt ist. Gesetzt aber, die Construktion selbst wäre falsch, so daß jedes Ding, in sofern es ist, eine totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven darstellte: so würde die Ungereimtheit folgen, daß nicht nur jedes Ding das Absolute wäre, sondern auch daß das Absolute eine Vielheit wäre; es

müßte denn sein, daß nicht Vieles existirte, was zu beweisen wäre, zu beweisen aber unmöglich ist.

Worin sollen wir auch das die Mischung und den Grad derselben bestimmende Prinzip erkennen, da in keinem der beiden Entgegengesetzten, weder im Objektiven noch im Subjektiven eine höhere Berechtigung liegt, sondern beide in der Spiegelfläche der Indifferenz ausgeglichen sind, an dieser ihr abstraktes Maaß haben. Alles dieß überzeugt uns vielmehr, wie Schelling nur an der einen Seite der Antinomie stehn geblieben ist, und wie die Identitätsphilosophie das Problem der Philosophie in seinem ganzen Umfang nicht lösen konnte. Was Anfang, Mitte und Resultat ist, ist nur die sich selbst gleiche und von dem Wechsel der Accidenzen nicht berührte Substanz. „Das Eine ist das sich selbst offenbarende, es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Andres, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist." „Das Viele ist nur durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst." Mit Recht stellt sich dieser einen Seite der Antinomie die andre entgegen, daß das Absolute nicht das allverknüpfende Band, das Eins sei, sondern vielmehr das Viele, das Aufgelöste, denn außer dem Vielen ist das Band, das Absolute gar nicht; und behauptet die erste Seite der Antinomie, daß das Absolute schlechthin das Wirkliche sei, so behauptet die andre, daß es immer nur Potenz, nie wahrhaft wirklich sei. Diese beiden Seiten der Antinomie haben die Alten schon scharf genug ausgesprochen: den Eleaten gegenüber hatte Heraklit gleiches Recht.

Es fragt sich nun, ob Schelling in den concreten Sphären glücklicher war bei der Lösung der daselbst hervortretenden Probleme als bei der abstrakten Behandlung der Frage. Durch die Umkehrung des Fichte'schen Satzes: Ich sei Alles, in den andern: Alles sei Ich, erhob Schelling die Natur aus einem zerfallnen und todten Sein zu einem lebendigen Ganzen. „Das Ineinanderscheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur oder der Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Dasein ist, oder Gott in der

Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet" (Darlegung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre). „Die Natur nicht nur in ihrem Ansich, wo sie der ganze absolute Akt der Subjekt-Objektivirung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale oder objektive Seite desselben darstellt, ist dem Wesen nach Eins und keine innerliche Verschiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche Macht zu sein, dieselbe Legirung durch die Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt und für die Erscheinung nur ein Uebergewicht des einen oder andern". (Methode des akad. Studiums S. 256.) In der Natur sehn wir, wie es die neue Zeitschrift für spekulative Physik ausführt, eine Einbildung des Unendlichen ins Endliche, wie wir in der ideellen Reihe eine Zurückbildung des Endlichen in das Unendliche sehn. „Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen, ist höchstes Problem aller Wissenschaften. Die Transscendental-Philosophie hat es in der höchsten Allgemeinheit aufzulösen. Die untergeordneten Wissenschaften lösen dies Problem für besondre Fälle" (Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. 1799. S. 7). Das Unbedingte in der Natur ist in keinem Sein, alles Einzelne ist nur eine Form des Seins. Das ursprüngliche Sein aber ist Thätigkeit, und das Naturprodukt die in ihrem Produkte erloschene continuirlich-wirksame Thätigkeit. Da die absolute Thätigkeit nicht durch ein endliches Produkt darstellbar ist, so kann sie sich nur in einer continuirlichen unendlichen Reihe, in einer in's Unendliche fließenden Thätigkeit, die in's Unendliche fort gehemmt ist, anschaulich machen. Der ursprüngliche Grund dieser Hemmung aber muß, da die Natur schlechthin thätig ist, doch nur wieder in ihr selbst gesucht werden. In der Natur ist daher eine ursprüngliche Dualität vorauszusetzen. Durch sie wird die Natur erst in sich selbst ganz und beschlossen. Daher sind alle ihre Gesetze immanent; die Natur ist sich selbst genug, und muß sich aus den thätigen und bewegenden Prinzipien erklären lassen, die in ihr selbst liegen. Die Natur hat unbedingte Realität. (Ebendas. an versch. Stellen.) Die Natur ist die Identität der natura naturans (Produktivität) und der natura naturata (Produkt), dort als Subjekt, hier als Objekt; und es liegt dieser ursprüngliche Begriff der Natur auch der gewöhnlichen Ansicht

der Natur als eines Ganzen zu Grunde, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung und in seiner (durch alle Erscheinungen hindurgehenden) Duplicität wieder identisch ist. (Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie von Schelling. 1799. S. 22.) Die Natur muß ursprünglich sich selbst Objekt werden, diese Verwandlung des reinen Subjekts in ein Selbst-Objekt ist ohne ursprüngliche Entzweiung in der Natur selbst undenkbar. Dieser ursprüngliche Gegensatz im Innern der Natur erscheint selbst nicht mehr, wohl aber sind alle Phänomene desselben auf ihn zurückzuführen. Das Begränzende der Produktivität ist selbst wieder positiv und ihre ursprüngliche Duplicität ein Widerstreit reell entgegengesetzter Tendenzen. Damit es zum Produkte komme, müssen diese entgegengesetzten Tendenzen zusammentreffen. Es ist darum kein Bestehn eines Produktes denkbar ohne ein beständiges Reproducirt-werden. Das Produkt muß gedacht werden als in jedem Moment vernichtet und in jedem Moment neu reproducirt. Alles Beharren ist nur in der Natur als Objekt, in der Natur als Subjekt ist nur unendliche Thätigkeit. Es beharrt etwas in der Natur, weil sie durch ihr Andringen selbst den Hemmungspunkten Umfang und Tiefe giebt (wie in einem Wellenstrudel); das Produkt ist nicht ein unendliches, denn die Produktivität erschöpft sich nicht in ihm, doch aber ergoß sich die ganze Kraft der Natur in dasselbe, es muß daher den Trieb zu unendlicher Entwicklung haben. (Ebend. S. 28—31.) Gesetzt, diese Evolution der Natur wäre vollendet, so könnte sie nicht stehn bleiben bei einem Produkte, sondern nur bei dem rein Produktiven, welches nicht mehr Substrat, sondern Ursache des Substrats, jenseit des Raumes, aber Ursache aller Raumerfüllung, reine Aktion und Intensität ist; jene Evolution kann aber nie vollendet sein, und so können auch jene Entelechien oder reinen Qualitäten nicht existiren, sondern sind nur die ideellen Erklärungsgründe, es ist von ihnen keine Anschauung als nur im Produkt, kein Maaß für sie als im Produkt. Diese einfachen Aktionen sind die ursprünglichen Hemmungspunkte der allgemeinen Naturthätigkeit. („Einleitung" S. 34—37; vergl. auch den „ersten Entwurf".) Soll aber in allen diesen einzelnen Aktionen Ein und dieselbe ursprüngliche Naturthätigkeit gehemmt sein, so ist dies nicht denkbar, ohne daß diese Aktionen Einem und demselben gemeinschaftlich darzustellenden Produkt entgegenstreben. Eine Aktion

greift in die andre ein und beide schränken sich durch Wechselwirkung ein und streben nach Erfüllung eines gemeinschaftlichen Raumes, so daß der Raum gleichsam von innen erfüllt wird, da jene Aktionen selbst nicht im Raume sind. Jede sucht aber den Raum auf eine bestimmte Art zu erfüllen. Nun ist aber jede durch die Unendlichkeit aller übrigen eingeschränkt, alle zusammen beschränken sich wechselseitig in ihren Produktionen, keine vermag ihre Bestimmtheit durch eine Figur auszusprechen, sie reduciren sich wechselseitig auf Gestaltlosigkeit. Dies Gestaltlose und Flüssige ist aber jeder Gestalt empfänglich; in ihm ist die Gleichheit aller Aktionen und sonach auch der Attraktionen nach allen Richtungen. Aber der Flüssigkeit widerstrebt die Individualität der ursprünglichen Aktionen, das absolute Produkt ist in einem steten Werden begriffen, da die Form stets gegen das Formlose ankämpft. Es durchläuft in diesem Kampfe alle Gestalten und verwandelt sich in dieselben wie ein immer wechselnder Proteus. Es wird allmählich alle Qualitäten, so unendlich mannichfaltig sie sein mögen, assimilirend, in seinen Kreis ziehn, und gleichsam durch unendlich viele Versuche hindurch die Proportion suchen, in welcher jene allgemeine Vereinigung aller individuellen Aktionen der Natur in einem gemeinschaftlichen Produkt erreichbar ist. Wie aber in diesen seinen verschiednen Gestaltungen der in ihm wirksamen Natur ein Ideal vorschwebte, welchem sie es annäherte, so werden die verschiednen Formen, in die es sich begiebt, nur als verschiedne Stufen der Entwicklung Einer und derselben absoluten Organisation erscheinen. (S. d. „Entwurf“.)

Diese Darstellung des „ersten Entwurfes“, welche von der Seite des atomistischen Erklärungsversuches dem Resultat des dynamischen Erklärungsversuches entgegen kam, war nur eine höhere Potenz, um so zu sagen, der Vorstellung von der ursprünglich gehemmten Produktivität, der ursprünglich differenzirten Identität. Die in der Produktivität entstehende Entgegensetzung ist die erste Bedingung aller Thätigkeit, einen steten Wechsel von Expansion und Contraktion setzend und anfachend. Fixirt kann dieser Wechsel nur werden durch ein Drittes, das im Wechsel selbst nicht als Glied begriffen ist, aber wohl eingreifen kann in den ursprünglichen Gegensatz; es ist im Gegensatz begriffen, als etwas was durch den Gegensatz und wodurch hinwiederum der Gegensatz vermittelt ist. Und dies kann

nichts andres sein, als ein Streben nach Identität in dem Gegensatze, d. h. nach Indifferenz. Jenes Dritte also ist das Einzige, was in jenem ursprünglichen Wechsel das Substrat ist. Es ist aber hier kein Erstes und Zweites, sondern Differenz und Streben nach Indifferenz ist der Zeit nach schlechthin Eines und zugleich. Die Fortdauer des Einen ist die Bedingung der Fortdauer des Andern. Keine Identität der Natur ist absolut, sondern alle nur Indifferenz. Der Gegensatz ist unendlich, so daß immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis, nie die letzte und absolute Synthesis producirt werden kann; immer entstehn nur relative Indifferenzpunkte, und jede entstandne Indifferenz läßt einen neuen noch unaufgehobenen Gegensatz übrig. Das Produkt, worin der Gegensatz sich aufhebt, ist nie, sondern wird nur. Der absolute Indifferenzpunkt existirt nirgends, sondern ist auf mehre Einzelne gleichsam vertheilt. Die so bestimmte Organisation ist die Organisation des Universums im Gravitations-Systeme.

Wodurch demnach die Produkte sich unterscheiden, ist der im ersten nicht gelöste und somit auf das zweite und so weiter fort übertragene Gegensatz (die Bedingung ihrer Schwere) und daß ein verschiednes Verhältniß der Faktoren in der Aufhebung möglich ist, so daß in dem einen Produkt der positive, in dem andern der negative Faktor das Uebergewicht hat (Differenz der Elektricität). Die Identität der Materie ist nicht absolute Identität, sondern nur Indifferenz, daher die Möglichkeit der Wieder-Aufhebung derselben und die Phänomene, welche sie begleiten. Dies Wiederaufheben der Indifferenz und die daraus resultirenden Phänomene sind der dynamische Proceß, der so viel Stufen hat, als es Stufen des Uebergangs aus Differenz in Indifferenz giebt. Er ist die zweite Construktion der Materie, Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß die Kategorien derselben. In ihrer Stufenfolge liegt das Geheimniß der Produktion der Natur aus sich selbst. (Einleitung S. 59—75.)

Durch die Organisation wird die Materie, die durch den chemischen Proceß schon zum zweitenmal zusammengesetzt ist, noch einmal zurückversetzt in den Anfangspunkt der Bildung, der Kreis von neuem geöffnet; es ist kein Wunder, daß die immer wieder in die Bildung zurückgeworfene Materie endlich als das vollkommenste Produkt wiederkehre. Der Lebensproceß ist die höhere Potenz des chemischen. (Ebend. S. 76, 77.)

Die Materie ist nur der gemeinschaftliche Keim der besondern Arten, der sogenannten unorganischen und der organischen. Absolut betrachtet ist sie der Akt der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objektiv und real macht. Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subjekt-Objektivirung ist, ist, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Lichte entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden, bloßes Accidenz des Ansich des Organismus und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Akt der Umwandlung der Subjektivität in die Objektivität kann die Objektivität oder die Materie nur Accidenz sein, dem die Subjektivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt und als bloß relativ-Ideales (im Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Accidenz als vollkommen Eins, und wie in dem absoluten Akt der Subjekt-Objektivirung, in Eins gebildet darstellt. (Methode des akad. Studiums S. 263. 288.)

Wir werfen noch einen Blick auf die Darstellung der spekulativen Physik in der Zeitschrift für spekul. Physik 1801, und werden leicht in ihr den Typus wieder erkennen, nach welchem das bisher Besprochene entworfen ist. Da Schelling nie von einem scharf bestimmten Organon ausgegangen ist, so hat er seine philosophische Lehre unter den verschiedensten Formen und Kategorieen vorgetragen. Die Zeitschrift für spekulative Physik hat in ihrem Entwurf der Naturphilosophie den allgemeinen (transscendentalen) Theil der Philosophie zum Hintergrund und knüpft an jene oben verzeichnete Unterscheidung der relativen Identität und der relativen Totalität an, als zu welcher sich jene zu entwickeln hat. Die Materie ist das erste Vorausgesetzte, sie ist das, was zuerst gesetzt wird, so wie überhaupt Potenz gesetzt ist. Denn A und B (vergl. oben) sollen ursprünglich schon nicht bloß idealiter, sondern auch realiter Eins sein, und diese Forderung ist nur in der Materie erfüllt. Die absolute Identität ist unmittelbar und an sich Grund des Reell-seins von A und B, welche ihr gleich sind, mittelbar also auch Grund der Materie, des primum existens. Und was wir Materie nennen, ist an sich nicht Materie, sondern die absolute Identität selbst, sofern sie den Grund des ersten Reell-werdens von A und B enthält. A und B, als der unmittelbare Grund der Realität des primum existens

(weil in jedem von beiden die gleiche absolute Identität ist) sind Kräfte, denn jeder immanente Grund von Realität ist Kraft; jenes Attraktiv-Kraft, dieses Expansiv-Kraft. Die absolute Identität aber, durch welche A und B als seiend und als immanenter Grund der Realität des primum existens gesetzt werden, ist die Schwerkraft. Die Schwerkraft ist daher mittelbar der Grund aller Realität und nicht nur des Seins, sondern auch der Fortdauer aller Dinge. In der Materie ist A und B mit überwiegender Objektivität gesetzt. Ist in dieser niedern Potenz das ideelle Prinzip begrenzt, so kann es nicht unbegrenzbar gesetzt werden (da es als ideelles nothwendig unbegrenzbar ist), als in einer höhern Potenz der Subjektivität. Das quantitative Gesetzt- oder das Begrenztsein des A in dem $A=B$ ist specifische Schwere. Unmittelbar dadurch, daß das ideelle Prinzip als reelles begrenzt wird, unmittelbar also durch $A=B$, d. h. die Schwerkraft, wird es als ideelles unbegrenzbar gesetzt, und eröffnet (mit Abschluß der relativen Totalität in der ersten Potenz) eine zweite Potenz als A^2. Dies aber ist das Licht. Die erste relative Totalität ($A=B$) ist nicht Totalität für das ideelle Prinzip der höhern Potenz, vielmehr ist A^2 im Kampfe gegen das Sein von $A=B$ so lange, wie dieses als Totalität gesetzt ist. Jedoch ruft es als höhere Potenz die niedere immer wieder hervor, da die absolute Identität nur unter der Form aller Potenzen ist.

In der Materie als dem primum existens sind, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, alle Potenzen enthalten. Denn die Materie ist die erste relative Totalität, oder: In der Materie ist das ideelle Prinzip begriffen, welches, an sich unbegrenzbar, den Grund aller Potenzen enthält. Das unmittelbare Objekt des A^2 ist das Begrenztsein des ideellen Prinzips durch das reelle (die Schwere). Im Licht geht die absolute Identität selbst und in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht, und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht ganz, unter dem sie beschlossen liegt. Nachdem $A=B$ als relative Totalität, mithin A^2 gesetzt ist, können an $A=B$, als Substrat, alle Formen des Seins, die der relativen Identität, der relativen Duplicität und der relativen Totalität dargestellt werden, d. h. das Identische des $A=B$ die Schwerkraft, welcher bisjetzt kein aktuelles oder empirisches Sein zukam, wird unter den Potenzen von A und B als seiend gesetzt. Relative Identität u. s. f.

durch Totalität gesetzt, heißt relative Identität der zweiten Potenz. Das identische A=B unter der Form der relativen Identität von A und B gesetzt (unter der Form der Linie — Magnetismus), ist Cohäsion. In ihr ist die Schwerkraft, die als Grund des reellen Seins von A und B ebendeßwegen selbst nicht actu war, erst als seiend gesetzt. Wäre die Schwerkraft absolute Totalität, so könnte sich der Kreis nicht weiter öffnen, es würde vollkommne Indifferenz der Attraktiv- und Repulsions-Kraft eintreten; aber sie setzt in Ansehung des Einzelnen A und B in quantitativer Differenz (Cohäsion), dazu ist sie bestimmt durch die höhere Potenz und hinwieder ist die höhere Potenz dadurch gesetzt, daß A=B nur relative Totalität ist. In den Gegensatz gegen die Schwerkraft gestellt, d. h. für diese Potenz ist die absolute Identität Licht. Diese Sphäre, deren Grenze in dem Gegensatze der Cohäsion und des Lichtes gegeben ist, ist die dynamische, und der Proceß dieser Sphäre strebt zur Totalität oder zur Indifferenz, alle Potenzen der Natur wechselseitig durch einander aufzuheben. Die Totalität des dynamischen Processes ist der chemische Proceß. Mit dieser Vollendung der dynamischen Totalität tritt das Licht zum Produkte hinzu, d. h. es ist die relative Totalität dieser ganzen zweiten Potenz gesetzt. Oder im Totalprodukte ist Licht mit Schwerkraft verbunden. Beide sind als Formen des Seins der absoluten Identität nun gesetzt. A^3 ist die absolute Identität, sofern sie unter der Form des Seins von A^2 und A=B als existirend gesetzt ist. Die Schwerkraft ist nun accidentell am Sein der absoluten Identität, A^3 ist in Beziehung auf sie das Substantielle, in Verhältniß zu welchem die Schwerkraft zur bloßen Potenz herabgesetzt ist. Das Totalprodukt (A^3) ist der Organismus. Die absolute Identität ist Ursache des Organismus unmittelbar dadurch, daß sie A^2 und A=B als Formen ihres Seins, d. h. unmittelbar dadurch, daß sie sich selbst unter der Form beider existirend setzt. Durch den ganzen Verlauf geht die absolute Identität als Grund ihres eignen Seins sich selbst, sofern sie existirt, voran: Durch die Schwerkraft ist sie Grund ihres Seins als A^2, durch die Cohäsion und das Licht ist sie Grund ihres Seins als A^3, und somit kann zuletzt ausgesprochen werden, was unter Natur zu verstehn ist, daß sie nämlich die absolute Identität überhaupt ist, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seins betrachtet wird, und wir nennen somit

Natur Alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt.

Es ist nicht zu leugnen, daß, wenn irgendwo, gewiß vorzugsweise in der Natur-Philosophie Schelling eine fortschreitende, den Inhalt in immer höheren Formen erzeugende Methode zur Ausführung brachte, die Methode, deren Wesen er in abstracto scharf und klar bestimmt hat (s. namentlich Neue Zeitschrift für spekul. Physik), daher die Entwicklung der Naturphilosophie auch als Vorbild zu Grunde liegt in der Schrift über die Freiheit und in den Skizzen der Vernunft-Wissenschaft, welche Schelling in seinen hiesigen Vorträgen entworfen hat. Die Dialektik ist viel lebendiger als in der farblosen Transscendental-Philosophie. Nichtsdestoweniger aber drängt sich der Fehler des transscendentalen Theiles auch in die Naturphilosophie, so daß unter der Ueppigkeit wuchernden Lebens der kalte Alles gleich machende Tod hervorblickt und unsre Freude am lebendigen Dasein verkümmert. Worin liegt denn überhaupt in der Darstellung Schelling's die Nothwendigkeit, daß das Ideale real werde, daß im ganzen Fortschritt das Reale das Uebergewicht erlange, worin liegt der Trieb, daß die absolute Identität ihre beiden Faktoren, in welchen sie wesentlich gleich ist, als seiende setzt? In einem Bedürfniß der absoluten Identität? Aber in ihr ist ja unerschöpfliche Fülle, ewige Einheit der Idealität und Realität, sie ist ja Sein, sie ist Totalität; wo sollte in ihr die Möglichkeit liegen, sich als relative Totalität darzustellen, um dadurch ihren Faktoren erst zum Sein zu verhelfen? Wie soll sich die absolute Identität zum Grunde ihrer Existenz machen, aus dem actus purus, in welchem sie sich als das natura sua nothwendige Wesen findet, sich zur Potenz herabsetzen? Dieser Schwierigkeit hat die „positive Philosophie" Schelling's auszuweichen gesucht, wir wollen später untersuchen, mit welchem Erfolg. Einstweilen bitten wir aber den Punkt in's Auge zu fassen. Hier können wir das Ganze nur für einen Scheinproceß, für einen Traum, ein Gedicht der absoluten Identität halten. Das fortschreitende Leben, welches die Stufenfolge der Potenzen vor unsern Augen zu enthüllen scheint, wird in die Todesnacht wieder herabgezogen dadurch, daß es die abstrakte, hohle Identität ist, die sich in ihnen eine Form der Existenz giebt; statt mit ihnen in die Höhe zu steigen, zieht sie dieselben auf ihre gleiche Linie der Mittelmäßigkeit herab, denn freie Entfaltung ist ihr verhaßt, und das Emporstrebende

zieht sie in den Abgrund der Indifferenz nieder. Das, was die Natur zu einem Ganzen abrunden sollte, ist vielmehr das, was sie zerbröckelt, eine gerade vor sich hingehende Linie, welche die Punkte der Reihe lemmatisch neben einander ordnet, ohne sie in der doch immer angestrebten Wechselbeziehung setzen zu können. Das Wesen der Natur verträgt sich nie und nimmer mit der absoluten Identität — und was erklärt sie denn, löst sie denn das Problem einer philosophischen Naturwissenschaft? Wer philosophisch die Natur betrachtet, der schafft die Natur, über der Produktivität verschwindet ihm das Produkt, sagt der „erste Entwurf"; aber auch zugegeben die Produktivität mit ihrer ursprünglichen Differenz oder das flüssige Gestaltlose mit seinen nach Individualität strebenden Aktionen oder die absolute Identität in ihren beiden Faktoren seiend (was Alles nach dem Vorigen unbewiesene Voraussetzung ist), welches ist denn das erzeugende und erhaltende, heraussetzende, verwirklichende und die Stufen bestimmende Prinzip, nach welchem als dem letzten Zwecke auch die ganze Bewegung hinstrebt? Ohne dieses überwachende Auge, ohne diesen hütenden und kräftigenden Ὄρος ist der ganze Proceß blind und der Gefahr der Verkehrtheit und des Umsturzes ausgesetzt. In der Identität, Produktivität, in der flüssigen alle Aktionen auflösenden Materie kann jenes Prinzip nicht liegen, diese ist vielmehr das Subjektlose, das Unprinzip, das ἄπειρον, aber auch nicht in der Differenz, denn diese ist gegen die Identität in Spannung, und erkämpft ihr Selbst sich nur in dieser Feindschaft, sie ist betheiligt und ohne die Besonnenheit des Prinzips; nun dann in beiden, aber ihr Proceß ist vielmehr die Abstumpfung ihrer Schärfen, die Ertödtung ihres eigenthümlichen, bestimmten Lebens, die Indifferenz, und diese ist nie, sondern wird nur, sie vertheilt den Raub, den sie im Kampf der beiden streitenden Mächte ergreift, in Eile und dieser zündet neue Feindschaft an; sie selbst vertieft sich nie in ihr absolutes Centrum. Und warum denn — diese Frage drängt sich von selbst auf — warum ist denn die Indifferenz nicht alsobald vollzogen, so wie jene gleich starken Gegensätze sich gegenübertreten, ist nicht vielmehr mit einer Produktivität, welcher gleich starke Hemmung entgegengesetzt ist, die Indifferenz selbst vollkommen da, oder sind wir nicht mit einer Annahme, der eine entgegengesetzte sogleich gegenüber gestellt wird, in die anfängliche Finsterniß zurückgesetzt?

Es fehlt also das wichtigste Prinzip, welches den im Keim verschlossenen Proceß entwickeln und verwirklichen kann.

Doch abgesehn von dieser Schwierigkeit, so treten neue Verlegenheiten auf jedem Schritte ein. Woher die unendliche Mannichfaltigkeit der Materie? Der dynamische Proceß, wenn er Vieles erklärt, so erklärt er doch nicht Alles, so erklärt er doch die verschiednen Species nicht; oder woher die ursprünglichen reinen Aktionen in ihrer Verschiedenheit? Wie kann die Materie von ihnen die Ursache sein? da diese doch, wenn wir dies zugeben, nur einen ursprünglichen (ideellen) Gegensatz in sich trägt. Daß mit der relativen Totalität der ersten Potenz, welche das ideelle Prinzip als ein reelles begrenzt habe, das ideelle in freier Ausströmung auf einer höhern Potenz gesetzt werde, darin liegt gar keine bindende Nothwendigkeit, da weder Vordersatz noch Nachsatz bewiesen sind. Denn weder ist dargethan, daß die erste Potenz sich in relativer Totalität (und nicht in absoluter) abschließe, noch läßt es sich mit der Identitätslehre vereinigen, daß das ideelle Prinzip unbegrenzbar sei, da es vielmehr überall mit einer Schranke hervortritt und in ewiger Umwandlung in Realität begriffen ist. Vielmehr ruft es ja auch auf der zweiten Potenz immer sein Objekt hervor: Das Totalprodukt, in welchem Licht und Schwerkraft zu Formen des Seins der absoluten Identität geworden sind, die Schwerkraft zur bloßen Potenz herabgesetzt ist, soll der Organismus sein. Aber fürwahr, es hält schwer zu fassen, wie damit, daß im chemischen Proceß, der die Potenzen der Natur doch in Indifferenz, in Wasser gegeneinander zu neutralisiren sucht, das Licht hinzutritt, der kräftigste und vollste Ausdruck des ideellen Prinzips in der Natur erzeugt sein soll. Die Erschaffung der Natur aus ihr selbst, scheint doch dem Philosophen trotz allen Aufwandes von Geist und jugendlicher Kraft nicht gelungen zu sein. Ueberhaupt stellt sich das ganze Unternehmen, aus der Materie, als dem gemeinschaftlichen Keime, die Natur erklären zu wollen, oder wie dies sonst noch ausgesprochen werde, an die Seite der einen oben bezeichneten Antinomie, und ist also keine wahrhafte Lösung des Problems.

Wir hätten uns nun von den Prinzipien des natürlichen Seins hinzuwenden zu den Prinzipien der praktischen Vernunft, zu den obersten Zwecken des sittlichen Lebens, um zu sehn, wie weit hier die frühere Schellingsche Lehre zur Lösung der aufge-

stellten Fragen vorgedrungen ist. Denn Natur und Geist, Nothwendigkeit und Freiheit, theoretische und praktische Vernunft, das sind die großen von einander geschiedenen Gebiete, deren Gesetze, deren Einheit die Philosophie zu erforschen hat; ihren Einheitspunkt, das absolute Prinzip, hat die Metaphysik vorerst auszusprechen; und zu diesem Ende hat man von jeher Metaphysik getrieben. Indem wir also die Resultate der philosophischen Naturwissenschaft uns in Erinnerung bringen, werfen wir noch einen Blick auf die metaphysische Grundlage des ganzen Systems zurück, um uns im Voraus der Art zu versichern, wie dasselbe die praktischen Fragen konsequent lösen mußte. Der Sieg der Metaphysik würde vollendet sein, wenn sie specifisch verschiedne Substanzen, wenn sie den wirklichen, die Sache angehenden Unterschied in der Einheit eines absoluten Prinzips, das dann als Zweck-Ursache gedacht werden müßte, versöhnen könnte, wenn sie den specifisch verschiedenen Kreisen ihr Gesetz, ihr eigenthümliches Prinzip nachweisen könnte, wodurch sie ihre Stellung zu den andern, ihre Beziehung zum höchsten Prinzip haben. Nur in der Beherrschung specifisch Verschiedner durch ein höchstes Prinzip, worin jene ihre Eigenthümlichkeit bewahren, ist Harmonie. Diese Aufgabe der Metaphysik schließt zugleich die frühere noch in sich, im Wesen der Substanz selbst a priori die Nothwendigkeit aufzuzeigen, als eine Mehrheit specifisch verschiedner Substanzen zu existiren; denn die Erfahrung darf dies nie auf sich nehmen, da sie es gar nicht vermag, sondern in einem solchen Versuche stets durch die Metaphysik geirrt wird. Der Spinozismus könnte jede reale Verschiedenheit, welche die Empirie aufdeckte, für eine bloße Wandelung, Modifikation der einzigen Substanz ausgeben. Schelling's Metaphysik kannte, wie wir früher gesehn haben, nur Eine Substanz, die absolute Vernunft, alles Seiende war für ihn nur eine Daseinsweise dieses Absoluten. Diese Substanz nannte auch Schelling später das All (Jahrbücher für Medicin), das All, das als Ganzes, als untheilbare Position den Theilen, die es begreift, der Idee nach vorangeht, doch aber nicht das Leben des Besondern unterdrückt; sondern in ihm besteht mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens. Gott oder das All ist Einheit und Allheit; Gott ist Position (Selbstbejahung) von sich selbst auf unendliche Art. Gott ist die unendliche Position von sich selbst, heißt: Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen

ihrer selbst. Eine **aktuelle** Unendlichkeit, lautere Selbstbejahung ist begriffen in der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, damit Gott sich selbst bejaht. Gleich ewig und ewig Eins in Gott ist die untheilbare Einheit der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind und das unendliche Fürsichselbstsein dieser Positionen, welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Beides schließt sich wechselseitig ein. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur in wiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist, abgesehn von dieser Einheit fiele es der bloßen Relation mit anderem und dadurch der Endlichkeit anheim. Die Einheit aber ist die wahre Einheit, wahre Bejahung ihrer selbst, nur sofern sie das ihr Gleiche bejaht, nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist *). Das in Gott aufgelöste Wesen der Dinge, d. h. das Wesen des Besondern, sofern es unmittelbar auch Sein und demnach unendliche Position von sich selbst ist, ist die Idee. Die intellektuelle Anschauung bei **Schelling** forderte daher nichts Anderes, als das Ganze in den Theilen, die Theile im Ganzen unmittelbar und mit einem Schlage zu erblicken. Wie etwas ein Leben für sich hat, getrennt von Anderem — so soll es der Philosoph nicht erkennen, er soll es im Absoluten erkennen, in seiner Idee. **Schelling** kannte also sehr wohl die Aufgabe der Philosophie, aber seine Metaphysik, wo wir die Lösung erwarten, giebt uns nur das Echo jener großen Frage zurück; denn statt zu sagen, **wie** specifische Besonderheit aus dem Allgemeinen fließe, und wie das Besondere sich durch sein eignes Lebensgesetz auf das Allgemeine zurückbeziehe, heißt es nur: das Besondere sei im Allgemeinen und dürfe nicht von ihm abgelöst werden, hingegen sei das Allgemeine aktuell nur im Besondern. Die Schelling'sche Metaphysik giebt nur eine analytische Zergliederung des Begriffs der lebendigen Substanz, oder subjektiv genommen, der intellektuellen Anschauung, der absoluten Substanz in ihrem Selbsterkennen. Das Absolute ist eben die Copula des Einen und Vielen, und ist nichts Andres als dieses Band. In dieser Weise bezeichnete **Schelling** den wesentlichen Punkt seiner Philosophie seinem Gegner **Fichte** gegenüber in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre".

---

*) Jahrb. für Medicin Bd. 1. S. 30—33.

Tübingen 1806. Wir heben zum Beleg noch einige Stellen aus dieser Schrift hervor. „Gott ist wesentlich selbst das Sein und es ist kein Sein als eben Gott. Gott ist das allein Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Sein ist. Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann begriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschauten". „Gott ist wesentlich selbst das Sein. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt sein, ohne ebendarum das allein Positive einer wirklichen, oder Natur-Welt zu sein; und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt". „Das Ewige, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein auch ein Selbsterkennen und umgekehrt". „Es folgt, daß kein Theil der Natur bloßes Sein oder ein bloß Bejahtes sein kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst ebenso Selbstbejahung ist wie das Bewußtsein oder Ich". „Wir haben Sein und Erkennen auch entgegengesetzt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen oder das Sein; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße reine Identität begriffen. Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz, enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit. Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selbst das Sein ist, und in deren Natur wir nur noch tiefer einzudringen haben. Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst. Es könnte ebendarum nicht als Eins sein; denn das Sein, das aktuelle wirkliche Sein, ist eben die Selbstoffenbarung. Es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist. Was als Sein **ist** oder existirt, ist in dem Sein nothwendig ein Band seiner selbst und seines Andern. Was als Eins **ist**, muß in dem Sein selbst nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils oder als Vielheit

sein; und dies Band eines Wesens als Eins mit ihm selbst als einem Vielen ist eben selbst die Existenz dieses Wesens". „Das Wesen offenbart sich als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nämlich das Viele ist, aber nur ist durch das wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Was ist nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht sein, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dies Eine nicht als solches existirt, sodern nur sofern es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Andres". „Giebt sich Gott selbst die Vielheit oder bringt er sie hervor? Gott ist die Existenz selbst und nichts andres denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselben ewigen Wesens als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band. — Es macht dies eben den wesentlichen Unterschied von allen Reflexionstheorieen, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche giebt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht. In dieser lebendigen Identität nun hast Du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens". „Ist das Band die lebendige In-Eins-Bildung des Einen mit dem Vielen, so ist nothwendig mit dem Bande zumal auch das aus Einheit und Vielheit Eins Gewordene; und da dies eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die Copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dies Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale Identität."

Erst die spekulative Naturwissenschaft mußte den metaphysischen Gedanken ausführen, sie mußte ihn in seiner Anwendung zeigen; nur trat hier gleich die Schwierigkeit ein, wie man die Anwendung jener Regel aufzeigen sollte, die als reines Prinzip noch gar nicht hingestellt war; die Regel war von der Art, daß sie nur in und mit der Anwendung sich geben und bewähren konnte, und die Metaphysik mußte an sich selbst verzweifeln, weil sie dem Seienden kein freies, an und für sich

seiendes Prinzip, kein transcendentes Gesetz vorschreiben konnte. Nur in der Naturwissenschaft konnte die Substanz sich Ausbreitung gewähren für den philosophirenden Geist, indem sie ebenso nach Realität drängte, wie alles im fortgehenden Prozeß sich erzeugende Reale wieder an die Substanz, als die Mutter alles Lebens, sich anschloß, um eines freien und wahren Lebens zu genießen. Innerhalb dieser strengen, mathematischen Linien einer aus sich herausgehenden und einer zurückstrebenden Kraft bewegt sich nun alles Leben, alle Verschiedenheit der Natur; diese Kräfte treten in immer höheren Potenzen zusammen, und die Reihe ihrer Verhältnisse setzt die concreten Erscheinungen der Natur ab. Thesis, Antithesis und Synthesis, zwei aus der an sich seienden Einheit hervorgehende Kräfte und ihre höhere Einheit auf verschiednen Stufen — das ist das Gesetz des natürlichen Seins, der Substanz überhaupt. Denn die Substanz ist das Band des Einen und Vielen. Woher aber stammt jenes Gesetz und enthält es eine wirkliche Lösung? Ein Vieles, ein Entgegengesetztes soll Eins sein; mit dieser Aufgabe wird eine wirkliche Synthese verlangt, wie z. B. nach Kant der theoretische Geist vollzieht, wenn er durch das Schema der Einbildungskraft (z. B. durch die Zahl) den Verstandesbegriff (der Quantität) auf das Mannichfaltige der Anschauung bezieht; eine Synthese, wie sie vollzogen würde, wenn die Vernunft ein unbedingtes Prinzip der Reihe von Ursachen und Wirkungen fände; eine Synthese, wie sie die ästhetische Urtheilskraft im Urtheil des Schönen ausspricht, worin der Verstand mit der Einbildungskraft sich in Harmonie sieht. Und so verlangen alle jene Fragen, in welche wir am Eingang unsrer Schrift das Problem der Philosophie zerlegten, wirkliche Synthesen. Jede Erkenntniß, jedes Wissen ist eine Synthesis. Aber diesen Ernst der wirklichen Synthese, des wirklichen Erkennens kann jenes Spiel der aus der ersten Einheit hervortretenden Unterschiede und ihrer Vereinigung nicht enthalten. Denn mag man von der Thesis oder von der Synthesis ausgehn innerhalb dieses Spieles, man begegnet stets demselben Inhalt, und nur scheinbar gehn die Spuren eines lebendigen Prozesses hindurch. Die Substanz ist immer und ewig das sowohl Reale als Ideale, das aus sich heraus-, wie in sich zurück-Strömende. Das Wesen bildet sich ein in die Form, die Form in das Wesen zurück, Wesen und Form aber sind ewig in und mit einander. Es bedarf der Anstrengung

einer wirklichen Synthesis gar nicht; darum bleibt aber auch das wirkliche Leben der Dinge von diesen Construktionen unberührt. Die Substanz, werde sie nun genannt das Sein, oder die absolute Vernunft, die Indifferenz, giebt sich eine Bewegung, in der sie scheinbar an den unterschiedenen Existenzen hinstreift, oder dieselben in ihrem Fortgang absetzt, in Wahrheit aber schreitet sie nicht aus sich heraus, sondern enthüllt nur die Unterschiede, welche ein analytisches Verfahren, d. h. ein solches, das von dem ersten Begriff gar nicht hinweggeht, über seine identische Sphäre gar nicht hinaus kommt, an der Substanz entdeckt. Der Begriff und das, was ein logisches, analytisches Verfahren in ihm erkennt, wird nicht überschritten. Der Begriff aber für sich giebt kein wirkliches Erkennen, keine Synthese; er kann nur logisch, d. h. analytisch seine Momente auseinandersetzen, und ihre Einheit als abstrakte, logische Regel hinstellen, der kein wirkliches Erkennen widersprechen darf. Das Prinzip analytischer Urtheile, nämlich der Satz des Widerspruchs, ist kein Prinzip für Synthesen, weder für Synthesen a priori, noch a posteriori. Auf dem Satze A = A beruht aber der transscendentale Idealismus, so wie die Identitätslehre; in diesem Satze spricht sich die absolute Vernunft aus, und dies A = A ist das in allen Dingen Identische, so daß alle Verschiedenheit nur eine quantitative sein kann. Aber selbst diese Verschiedenheit, wie ist sie möglich? Dadurch, daß im Satze A = A das A als Subjekt von dem andern A sich unterscheidet; das Eine ist das Setzende, das andre das Gesetzte, das eine subjektiv, das andre objektiv, das eine ideal, das andre real u. s. f. Beide sind untrennbar von einander, und es gilt von ihnen, was Fichte so ausdrückt: es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich Einiges entgegensetzt, und das Ich setzt sich einiges entgegen, weil ein Nicht-Ich ist und gesetzt wird. Keines begründet das Andre, sondern beides ist eine und eben dieselbe Handlung des Ich, die bloß in der Reflexion unterschieden werden kann. Darin eben oder in der Identität des Ideal- und Real-Grundes findet Fichte das Wesen des kritischen Idealismus ausgesprochen *). Keines der beiden Entgegengesetzten ist auch nach Schelling ohne das andre; keines früher als das andre, sondern sie bedingen

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 2te Ausgabe. 1802. S. 153 f.

sich gegenseitig; in diesem wechselseitigen Bedingen liegt zugleich die Einheit, die sogenannte Synthesis, so wie auch die Thesis sich nicht anders bestimmen läßt, denn als das wechselseitige Bedingen Entgegengesetzter, oder als Indifferenz. Von welcher Seite also die Betrachtung auch immer ausgehe, stets sehn wir die verschiedenen Glieder des Processes, Thesis, Antithesis und Synthesis zusammenfallen. Die Bewegung schreitet nicht aus dem ersten Begriff heraus Die Unterschiede aber, deren Hervorgang aus der ersten Einheit die Mannichfaltigkeit des Lebens erzeugen soll, das Ideale uud Reale, das Ich und Nicht-Ich, das Subjektive und Objektive, sind keine andre als bloß generische, durchaus keine specifische, sie steigen daher nicht zur Sache, nicht zur eigenthümlichen Bestimmtheit der Dinge herab, sondern ziehn ein analytisches Netz über die wirkliche Welt der zu erkennenden Dinge hin, ohne je dieselbe einfangen zu können. Nach der consequenten Behauptung dieser Lehre giebt es nichts bloß Reales, nichts bloß Ideales; und das ist ganz wahr, denn jenes würde sich nicht erkennen, dies sich nicht darstellen lassen. Jene Unterschiede sind nichts als die wesentlichen Momente des Erkennens, die sich aus der Natur desselben analytisch ergeben. Erkenntniß ist Einheit des Subjektiven und Objektiven, Durchdringung des Idealen und Realen, des Wesens und der Form. Dies kann ich als das logische Gesetz, die analytisch zu findende Regel aussprechen, es kann etwa das logische Vorbild einer Synthese sein, aber es ist dies weder eine absolute Synthesis, die den metaphysischen Grund zu allen einzelnen Synthesen darböte, noch ist es eine wirkliche, einzelne Synthese. Wenn ich nun sage, jene Einheit des Idealen und Realen ist das Absolute, und an seinem Maße messe ich alle unvollkommneren Potenzen, dort ist das Reale so mächtig, daß das Ideale nur durchschimmert, dort hat das Ideale so sehr die Oberhand, daß das Reale fast bis auf die letzte Spur überwunden ist, so sind dies Vorstellungen, die ich mir sehr wohl auf analytischem Wege a priori machen kann; denn eine nach zwei Seiten begrenzte Quantität läßt sich in's Unendliche theilen, aber hefte ich nun diese Zahlen, diese Grade an wirkliche Erscheinungen, sage ich, die erste Potenz ist die Schwere, die zweite das Licht, die dritte das Leben u. s. f., so trete ich aus dem Analytischen heraus, und gebe für die wirkliche Welt ein apriorisches Gesetz, ich vollziehe eine Synthese, zu der gar kein Beweis geliefert ist. Jene

Zahlen mögen Maße sein für die geringere oder größere Durchdringlichkeit eines Objekts für das Erkennen, für den näheren oder fernern Ausdruck seiner Natur, die das Erkennen darin erblickt, aber sie gehn die specifisch bestimmte Natur der Dinge gar nichts an. Und behauptet diese Philosophie, in ihr sei der Idealismus versöhnt mit dem Realismus, das Erkennen sei das Selbsterkennen des Absoluten, und steige somit so gewiß in die Tiefen der Dinge selbst herab, als das Absolute in den Dingen seine Selbstoffenbarung habe; so ist vorerst zu beklagen daß diese Philosophie für diesen obersten wichtigen Satz, der für jede wirkliche Synthesis oder Erkenntniß die metaphysische Grundlage abgiebt, keinen Beweis führen kann, und sodann hat man sich zu verwundern, daß die der Selbsterkenntniß des Absoluten nothwendigen Momente, daß das Absolute nämlich Subjekt und Objekt sei, ich sage, daß diese Momente, die aus der Natur jenes Aktes analytisch sich herleiten lassen und gar keinen realen Unterschied begründen, sondern die untrennbaren Seiten Eines Aktes sind, nicht allein den schärfsten Gegensatz im Universum sondern auch alle Mannigfaltigkeit des wirklichen Seins begründen sollen.

Specifisch Verschiedenes, das also sein eigenthümliches Lebensgesetz hätte, läßt diese Lehre nicht gelten. Natur und Geist enthüllen uns keine verschiedenen Prinzipien, sondern sie sind Darstellungen desselben Prinzips, in denen sich dieses mit dem Uebergewicht des einen oder des andern Faktors (des idealen und realen) offenbart. Freiheit und Nothwendigkeit sind von Haus aus Eins, und sind in verschiedenen Mischungsgraden in allen Existenzen der Welt verbunden, ihre vollendete, unauflösliche Einheit haben sie im Absoluten. Sie sind unmittelbar Eins und von einer Vermittlung kann nicht die Rede sein; denn die verschiedenen Potenzen und Stufen ihrer Mischungsverhältnisse können in ihrer Reihe doch keine Vermittlung abgeben, denn in einer jeden dieser Potenzen ist jene Einheit; es kann daher nur von dem vollen adäquaten Maaße ihrer Einheit gesagt werden, daß es sich verwirklicht oder vermittelt im Fortgange durch jene unvollkommenen Stufen, oder vielmehr ist jene wahre, vollendete Einheit der Maaßstab für alle unvollkommenen Grade. Und somit ist auf diesem Wege die Lösung des früher aufgestellten Problems der Metaphysik unmöglich. Freiheit und Nothwendigkeit sind als an sich identisch angenommen. Kant hatte die theoretische und die prakti-

sche Vernunft durch eine unübersteigliche Kluft geschieden; der Verstand ist nach ihm a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniß derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Causalität, als das Uebersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen und das des Freiheitsbegriffs unter der andern Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit, und es ist insofern nicht möglich eine Brücke von dem einen Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. Darum theilt man mit Recht die Philosophie, sofern sie Prinzipien der Vernunft-Erkenntniß der Dinge durch Begriffe enthält, in die theoretische und praktische Philosophie ein, weil die Begriffe, welche in jenen beiden Theilen den Prinzipien der Vernunft-Erkenntniß ihr Objekt anweisen, specifisch verschieden sind. Oder: die Gegenstände beider Theile der Philosophie sind specifisch verschieden, so daß es zu ihrer Erkenntniß verschiedner Prinzipien bedarf. Auf demselben Boden, nämlich dem Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung sind zwei Gebiete unsres gesammten Erkenntnißvermögens, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs errichtet, und wird ihre Gesetzgebung ausgeübt; die eine Gesetzgebung geht vom Verstande aus, die andere von der Vernunft; doch thun beide sich nicht Eintrag. Bei alle dem machen diese zwei verschiednen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht Eines aus; dies kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniß von seinem Objekte (und selbst dem denkenden Subjekte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfah-

rung unterlegen muß, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnisse erheben oder erweitern kann. Das Feld des Uebersinnlichen ist weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntniß; nur in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe läßt sich ihnen praktische Realität verschaffen. — Ob nun zwar eine unabsehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen befestigt ist, so daß von dem erstern zum andern (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedne Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Zwar kann das Sinnliche nicht das Uebersinnliche im Subjekt bestimmen, wohl aber soll die Freiheit, als Grund die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eignen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Prinzip der Vernunftgesetze einhellig bestimmen. Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann erkannt. Der Verstand giebt durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben, aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen

besondern Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt ebendemselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiet des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich. (Kants Kritik der Urtheilskraft).

Die strenge Schranke zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriff hob Schelling im System des transscendentalen Idealismus nach dem Vorgang Fichte's auf, dadurch daß das Uebersinnliche, die freie Selbstbestimmung des Ich=Ich, das Prinzip der praktischen Philosophie zum Prinzip der Philosophie überhaupt gemacht wurde. Die Natur oder das Ich als empfindendes, anschauendes, bewußtloses, unfreies, ist für dieses System nur die gebundene Freiheit und aus ihren Fesseln stellt sich im Akte der absoluten Reflexion das Ich als freie Selbstbestimmung wieder her; wir treten in die Welt des Bewußtseins oder des praktischen Ich, doch indem jede Handlung einen bestimmten Zweck verfolgt, auf ein bestimmtes Objekt sich richtet, tritt auch in dieser Sphäre ein unauflöslicher Widerspruch zwischen dem Bewußtlosen und dem Bewußten, dem anschauenden und dem selbstbestimmenden Ich ein, und nur innerhalb dieses ungelösten Widerspruchs und weil ihn die Geschichte nicht löst (obgleich sie in ihren Weltaltern die bewußtlose Nothwendigkeit zum fürsehenden Gott zu verklären strebt), ist Freiheit als Willkür möglich. Was aber weder dem theoretischen noch dem praktischen Ich gelingt, eine Einheit des bewußten Wollens und des bewußtlosen Anschauens darzustellen, das leisttet die organische Natur in ihrer unbewußten Zweckthätigkeit, und in der Form des Bewußtseins, für das Ich, die Kunst als Produkt des ebenso bewußt thätigen als von dunkler Macht getriebenen Genie's; der Kunst allein gelingt es, die Absolutheit des Ich, in der Bewußtes und Bewußtloses Subjektives und Objektives ungetrennt und in vollem Gleichmaß ist, darzustellen, sie macht die intellektuelle Anschauung, welche die Natur des Ich ist, wirklich, und ist somit das Organ der Philosophie.

Das System des transscendentalen Idealismus so wie auch die erste philosophische Abhandlung Schellings im Jahre 1795 kamen von derselben Voraussetzung, die sie mit aller Naturphilosophie theilen, daß es einen Uebergang vom Subjekt

zum Prädikat, eine Vermittlung der Substanz und ihrer Bestimmtheit, als welche (Vermittlung) in einem dritten (einem Prinzip) liegt, nicht gebe, zu dem Satze, daß die ursprüngliche unmittelbare Einheit derselben, das weder Objekt (Ding) noch Subjekt seiende absolute Ich das Prinzip von Allem sein müsse. Das absolute Ich kehrte später nur unter andern Namen, die wir bereits kennen gelernt haben (absol. Vernunft, Indifferenz, Sein u. s. f.) wieder; denn das absolute Ich, als das schlechthin sich Setzende, Subjekt-Objekt, A = A ist nichts Andres als die absolute Selbstbejahung, die Selbstoffenbarung, die absolute Position des Sein's oder das All. Es leuchtet nach dem Bisherigen ein, wie wenig das allgemeine philosophische Problem Kants durch das System des transscendentalen Idealismus gelöst war. Kant scheint für die Philosophie die Aufgabe gehabt zu haben, ihre Fragen in aller Schärfe, Schroffheit und Absonderung von einander vorzutragen. Aber damit war die Kluft nicht zugeschüttet, daß die Kraft der specifischen Unterschiede der Sphären zu der Gleichgültigkeit des quantitativen Unterschiedes abgestumpft war; dieß gelang nur mittelst der ersten Voraussetzung des Systems, daß die Substanz und ihre Bestimmtheit, Subjekt und Prädikat unmittelbar Eins, und die ursprüngliche Identität des absoluten Ich das Prinzip von Allem sei. Die Aufgabe war, die specifischen Unterschiede auf die Einheit des absoluten Zweckes zu beziehn, dann erst konnte das philosophische Wissen ein wahrhaft synthetisches, die Einheit des Denkens und Seins, des Unbedingten und Bedingten eine vermittelte sein.

Wir leugnen nicht, vielmehr behaupten wir, daß theoretische und praktische Philosophie einen absoluten Vereinigungspunkt haben; aber ebendarum wollen wir jeder von ihnen ihr eigenthümliches Leben, ihr besondres Prinzip erhalten wissen, wir erklären uns durchaus dagegen, das das Praktische als ein Theoretisches behandelt werde. Zwar könnte eine große Aehnlichkeit uns verführen, von dem Unterschiede beider hinweg zu sehn; in der theoretischen Thätigkeit wie im Handeln wird ein Urtheil gefällt, und zwar kann dies Urtheil positiv oder negativ sein. Aber man bedenke den großen Unterschied, daß in der theoretischen Thätigkeit das Urtheil ein nothwendiges ist, nach den gegebnen vollständigen Bedingungen die Erklärung (wenn nicht böser Wille dawider ist) nothwendig erfolgen muß (es sei als bejahendes oder als verneinendes Urtheil): das

Urtheil ist immer ein allgemeines und gilt für die Gattung, wird wenigstens als ein solches ausgesprochen; würde dieß nun auch für das Handeln gelten, so müßte jede Handlung mit Nothwendigkeit vorausgesehn, ihre Entscheidung mit untrüglicher Gewißheit vorher angegeben werden können, sie könnte nicht anders als dem Gesetz gemäß erfolgen. Dieses aber, wissen wir, ist keineswegs der Fall. Vielmehr enthält jede Handlung außer jenem allgemeinen Urtheil, noch ein zweites auf das Subjekt gehendes, es soll etwas nicht allein objektiv, überhaupt, im Allgemeinen, sondern es soll für mich sein. Das Urtheil wird hier zum Schluß, zum Entschluß, und nur dadurch ist die Freiheit möglich. Daß aus vorhandenen Ursachen in der Natur nothwendig eine so und so bestimmte Wirkung erfolgt, davon kann ich überzeugt, ich kann durch den Augenschein zu dieser Einsicht gezwungen werden; ob ich mich aber nach gegebenen empirischen Bedingungen so oder anders praktisch bestimme, das ist durchaus in meine Macht gestellt. Seiner Lösung gemäß, die er vom ethischen Problem giebt, hat Kant unter Anderem den Unterschied so angegeben: das Sollen, die Imperative, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben, drücken eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehn soll, eben so wenig als: was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Das Handeln enthält immer nebst dem allgemeinen Urtheil, das auch in der theoretischen Thätigkeit vorkommt oder vielmehr diese ausmacht, noch eine Hinwendung auf das Subjekt. Sagen wir: Christus hat durch seinen Tod die sündige Menschheit erlöst, so hat dieser Satz durchaus keine praktische Bedeutung; erst dadurch, daß ich sein Leben und Leiden, sein Sterben in mich herüberverpflanze, daß Christus eben hierin Erlöser für mich wird durch meinen Entschluß, meine That, ist der Satz aus objektiver, theoretischer Haltung in das praktische Gebiet übergegangen.

In der theoretischen Thätigkeit bin ich nicht der **Beschließende**, ein Anderer hat vor mir beschlossen, ich bin nur der Nachdenkende; in die Denkweise, in das Gesetz jenes Beschließenden muß ich mich hineinversetzen, um die Schriftzüge seiner schöpferischen Hand zu erkennen, in ihrer Gesammtheit zu verstehn, und sie im Einklang mit ihrem Gesetz, ihrem Prinzip, in ihrer Beziehung zu ihrem Zweck zu erkennen; aber als handelnder bin ich beschließend, meine Thaten sind meine Schöpfungen, sind unabhängig von sinnlichen Bedingungen, und wurzeln nicht in einer empirischen Nothwendigkeit. Frei ist in jedem Falle die Handlung: gut ist sie, wenn die subjektive Entschließung mit dem allgemeinen Urtheil, welches das Urtheil der Gattung ist, zusammenstimmt, wenn sie mit dem objektiven Weltgesetz congruirt (von Identität kann nicht die Rede sein), wenn sie dem absoluten Zweck der Welt angemessen ist. Aber auch wenn die freie Entschließuug nicht congruirt mit dem Weltgesetz, so kann sie doch nichts wider dasselbe.

Aristoteles tadelte an Socrates, daß er die Tugend als Wissenschaft bestimmt habe *). Viele von den Stoikern vermischten gleichermaßen das theoretische und praktische Gebiet. „Zu den ersten Tugenden rechneten sie die vier folgenden: 1) Klugheit φρόνησις, die eine **Wissenschaft** der guten und bösen, und weder guten noch bösen Dinge ist (Laert. Sext.) oder die Wissenschaft von dem, was man thun, nicht thun, und weder thun noch thun soll (Stobaeus). 2) Standhaftigkeit (ἀνδρεία), die die Wissenschaft der zu fürchtenden, nicht zu fürchtenden, und weder zu fürchtenden noch nicht zu fürchtenden Dinge (Stobaeus), oder eine Verfassung der Seele ist, dadurch sie geschickt ist, den Gesetzen der Natur allemal willig zu gehorchen, oder eine unbewegliche Gleichgültigkeit in Ertragung der fürchterlich scheinenden Dinge, oder endlich die Wissenschaft von den Dingen, die man ertragen muß (Cic. Tuscul. Seneca.). 3) die Gerechtigkeit, ἐποτήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ (Stob). 4) die Mäßigkeit (σωφροσύνη) die eine ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων ist**). Ebenso werden bei **Laertius** die besonderen Tugenden, welche den vier Hauptklassen untergeordnet sind, alle Wissenschaften genannt. Die

*) Vergl. Brandis über Sokrates im rheinischen Museum.

**) System der stoischen Philosophie von Tiedemann. 1776. Theil. 3. S. 117 f.

Tugend ist den Stoikern die ratio perfecta; der Vernunft, oder was ihnen dasselbe ist, der Natur gemäß leben. (κατὰ λόγον secundum naturam). Der Weise wird aus dem Weltbrande gerettet u. s. f. Die Beispiele könnten aus der Geschichte der Philosophie gehäuft werden; die Neuplatoniker überkamen jene Ansicht von den Stoikern, und steigerten sie bis zu mystischer Ueberschwenglichkeit; der Stoicismus und Neuplatonismus stießen in diesem wichtigen Punkte hart mit dem ursprünglichen Christenthum zusammen, das stets den Menschen in seiner wesentlichen Bestimmung, im Praktischen ergriff; doch konnte es nicht fehlen, daß jene Ansicht wie überhaupt die Naturphilosophie sich frühzeitig eine Stütze innerhalb des Christenthums, besonders in der christlichen Spekulation, nicht minder in dem Institute des Mönchthums bereitete.

Die Tugend ist keine Wissenschaft, kein theoretisches Urtheil; das Thun ist eine vom Erkennen specifisch verschiedene Sphäre und enthält ein zweites Urtheil, eine Beziehung auf das Subjekt, die in dem theoretischen Verhalten des Geistes gar nicht liegt, der Entschluß ist schöpferisch und beginnt eine neue Reihe, er macht sich mit völliger Freiheit eine eigne Ordnung, in welche er die empirischen Bedingungen hineinpaßt. Diese einfachen und einleuchtenden Sätze bitten wir für das Folgende im Auge zu behalten; wer den specifischen Unterschied des Theoretischen und Praktischen verkennt, kann unmöglich das Problem der Ethik lösen d. h. er kann keine totale Lösung der Aufgabe der Philosophie geben. Und legte ein Solcher uns die Lehren des Christenthums mit einer bewunderswürdigen Schärfe des Geistes aus; wir müßten nach solchen Prämissen sagen, daß ihm der innerste Mittelpunkt dieser Religion und darum alles Uebrige unverständlich geblieben ist. Das Christenthum will nicht für das theoretische Erkennen ein Objekt einer aus gegebenen Prämissen nothwendig schließenden Einsicht sein, es ist kein Produkt eines nothwendigen Causalnexus, überhaupt keine nothwendige Wahrheit für theoretische Spekulation: sondern es ist auf Freiheit gegründet und verlangt Freiheit; in dem freien Entschluß, in den freien Thaten seines göttlichen Stifters, an welche der Mensch glaubend, in welche der Mensch sich hineinlebend seine Bestimmung vollzieht, stellt das Christenthum die Lösung der ethischen Aufgaben hin, und innerhalb dieses Elements vollzieht sich in Freiheit das Thun und Leben des Christen.

Wir kehren zu Schelling zurück. In Gemäßheit seines Prinzips konnte Schelling zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft keinen specifischen Unterschied erkennen; er konnte das Praktische nicht in seinem specifischen Prinzip fassen und aus demselben begreifen. An die Spitze des Systems des transscendentalen Idealismus stellt er das absolute, sich selbstbestimmende Ich, das er für das Prinzip der praktischen Philosophie hält. Dieses Ich ist an sich seiende, ungetrübte Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit, des Bewußtlosen und Bewußten u. s. f. Ist es aber diese Einheit, so kann es unmöglich Prinzip der praktischen Philosophie sein, denn jene Einheit ist vielleicht ein Objekt des Denkens, oder der intellektuellen Anschauung (wenn es eine solche gäbe), aber niemals Grund des Handelns, oder Zweck eines Thuns. Den Gegensatz des Theoretischen und Praktischen, der sich (nach Fichte's Vorgang) so ausspricht, daß dort die Gegenstände der wirklichen Welt, als von uns unabhängig, unsere Vorstellung unabänderlich zu bestimmen scheinen, im Praktischen dagegen unsre Vorstellung frei und selbstbestimmend, ihr Gesetz der äußern Welt aufzuerlegen scheint; diesen Gegensatz will Schelling von Hause aus nicht gelten lassen *), vielmehr soll die Thätigkeit, durch welche die objektive, das Bewußtsein scheinbar bestimmende Welt producirt ist, eins sein mit der Thätigkeit, welche im Wollen sich äußert und umgekehrt. Sollen beide Thätigkeiten im Prinzip Eine sein, so muß dieselbe Thätigkeit, die im freien Handeln mit Bewußtsein produktiv ist, im Hervorbringen der Welt ohne Bewußtsein produktiv sein. Die Thätigkeit, welche die Einheit dieser beiden entgegengesetzten ist, würde eine zugleich bewußte und bewußtlose sein. Man sieht wie Schelling hier gewaltsam den specifischen Unterschied beider Thätigkeiten tilgt, um als ihr gemeinsames Prinzip als ihre prästabilirte Harmonie die Thätigkeit zu setzen, welche jenen Unterschied nicht enthält. Und welches specifische Merkmal unterscheidet denn nach ihm beide in der Reflexion? Nichts als das Bewußtsein; producirend, schaffend sind beide, aber die eine hat ein Wissen darüber. Hiermit aber ist keine Freiheit zu erklären; der Mensch mag immerhin mit Bewußtsein das ihm vorgeschriebene Gesetz voll-

*) Aehnlich später in den Vorles. über die Methode des akademischen Studiums. S. 20. f.

bringen, den ihm im Weltganzen gesetzten Zweck vollführen, wie die Materie unbewußt ihrem Gesetz gehorcht, darum ist der Mensch noch nicht frei, auch das Thier hat Empfindung, hat Bewußtsein; der specifische Charakter des Menschen ist vielmehr gerade die Freiheit, und dieses sein Prinzip giebt ihm erst die unterscheidende Form seines Bewußtseins. Das Bewußtsein kann also den Unterschied der einen und andern Thätigkeit nicht ausmachen. Aber es ist auch ganz falsch, auf beiden Seiten von einem Produciren zu sprechen; als theoretisch producirt der Geist nicht, sondern ist immer damit beschäftigt, das in ihm potentia gesetzte Denken zur Wirklichkeit zu erheben durch Anschauung und Erwägung der göttlichen Urtheile in der Schöpfung und Einrichtung der Welt, durch Begreifen der göttlichen Zwecke. Das menschliche Urtheil folgt hier auf die That mit der ihm Gott zuvorgekommen ist, das bildet den specifischen Unterschied Gottes und des Menschen, obwohl das Denken selbst das genus ist, was beide gemeinsam haben. Was aber in Gott ewige Wirklichkeit ist, das ist im Menschen nur potentia. Der Mensch kann nicht Substanzen schaffen, Gottes Urtheil aber verleiht den Dingen Realität. Das theoretische Vermögen ist also schlechthin kein Produciren, darin gerade ist der Unterschied des Theoretischen und Praktischen vollständig verkannt, daß jenes wie dieses für ein Produciren angesehn wird.

Freiheit ist nach dem System des transscendentalen Idealismus nicht möglich, außer sofern das bewußtlose und bewußte Produciren, Nothwendigkeit und Freiheit getrennt sind; wo sie einmal eins würden, könnte weder Freiheit (als Willkür) noch Geschichte bestehn; d. h. also das Sein Gottes ist mit der menschlichen Freiheit unverträglich, Eines schließt das Andere aus. Das ist ganz richtig: wenn Gott absolute Identität ist, so ist Freiheit unrettbar verloren, so muß die specifische Bestimmtheit des Menschen, so wie jede andere getilgt werden. Alle Sittlichkeit, alle Religion beruht aber darauf, daß Freiheit möglich, daß Freiheit wirklich sei. Die absolute Identität kennt nur Ein Gesetz und ist selbst dies Gesetz, zu sein, sich zu offenbaren, ihre unmittelbare Einheit auszugießen in alle Formen ihres Seins; wird sie mit Bewegung gedacht, so sind die unterschiedenen Perioden derselben nothwendige Evolutionen, welche sich mit theoretischer Schärfe aus ihrem Gesetz beweisen lassen. Freiheit ist ein leerer Schall. Denn Nothwendigkeit und Freiheit sind an sich Eines.

Die im System des transscendentalen Idealismus aufgestellte Lehre ist im Wesentlichen späterhin nicht verändert worden; ward das absolute Ich später als absolute Vernunft, als Sein bestimmt, so war dies nur Veränderung der Form, und das System sprach darin nur deutlicher seine Neigung aus, auch alles geistige Leben durch Natur-Prinzipien zu erklären. Denn dieselben Faktoren, deren Proceß die Natur möglich machte, waren auch die auf dem geistigen Gebiete wirksamen Kräfte, nur daß dort der eine, hier der andere Faktor überwiegende Macht hatte. Und ursprünglich im Prinzip lag die Trennung gar nicht, und darum konnte auch der Proceß der Faktoren nur das erste Gleichgewicht herstellen, und ihr Kampf bestand in nichts Anderem. Ihr Proceß setzte verschiedene Potenzen in der Natur wie im Geiste ab, Potenzen die sich durchaus einander parallel laufen; doch war diese Trennung und Gliederung umschlossen von der absoluten Identität, von dem ewigen Gleichgewicht, in welches selbst keine Schwankung, keine Differenz fiel.

In dieser Weise stellte eine Abhandlung über die Potenzen der Philosophie in der neuen Zeitschrift für spekulative Physik die natürlichen und geistigen Potenzen einander gegenüber, und bezeichnete den Indifferenzpunkt der Gegensätze. Diese Abhandlung giebt ein anschauliches Bild von der Construktions-Methode, in welcher seinem Prinzip gemäß jenes System damals alle Materien behandelte. Wir theilen diese Abhandlung im Auszuge mit; sie möge uns einen zusammenfassenden Rückblick gewähren auf das, was wir bisher über die Schelling'sche Philosophie mitgetheilt haben. „Alle quantitative Differenz", sagt hier Schelling, „entsteht erst dadurch, daß die ideelle Bestimmung als solche sich von dem Wesen oder dem Ansich trennt. Im Absoluten als solchen aber ist die ideelle Bestimmung oder das Besondre, und das Wesen oder das Allgemeine selbst wieder gleich, so daß jedes für sich die gleiche Einheit des Allgemeinen und Besondern (als ideeller Gegensätze) ist, und da diese sich in der Form als Einheit und Vielheit darstellen, so ist jene Identität, sowohl, sofern sie im Allgemeinen (im Wesen), als im Besondern (der Form) ist, eine Identität, die Einheit und Vielheit unter sich begreift, demnach als solche unmittelbar zugleich Totalität ist. Da nun die Form der Absolutheit immer und nothwendig sich selbst gleich und dieselbe ist, so folgt, daß die Philosophie als Ganzes, wie jede einzelne Construktion der

Philosophie in jener gedoppelten Einheit, der, welche im Endlichen (Besondern), und der, welche im Unendlichen (oder Allgemeinen) ausgedrückt ist, und der Indifferenz beider Einheiten sei; und daß demnach, wenn wir die ideelle Bestimmung (bei gleicher innerer Einheit des Wesens) als Potenz bezeichnen, die Form der Philosophie im Ganzen, wie jeder Construktion im Einzelnen, auf die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen mit absoluter Gleichsetzung dieser Potenzen zurückkomme, denn, was das Letztere betrifft, so ist die Einheit im Endlichen so gut wie die Einheit im Unendlichen, nur für die ideelle Bestimmung, an sich aber, oder im Absoluten sind beide absolut. Nur also auch für die ideelle Bestimmung bilden sie, jede für sich, relative Indifferenzpunkte, das Absolute aber, oder das, worin auch diese beiden Einheiten real gleichgesetzt sind, ist der Central- oder absolute Indifferenzpunkt." Die Form ist nicht für sich absolut, sondern nur sofern als das Wesen in sie hineingebildet ist, oder sofern sie Einheit des Endlichen und Unendlichen ist. Das Wesen nur absolut, sofern die Form in ihm ist, nämlich in sofern in Ansehung seiner Sein und Denken Eins ist. In wiefern ist also überhaupt Form und Wesen im Verhältniß der Indifferenz? Bloß in wiefern auf gleiche Weise das Wesen in die Form und die Form in das Wesen gebildet ist. Denn insofern jenes, wird die Form als Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, in sofern dieses, das Wesen als Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen gesetzt (der Differenz mit der Indifferenz). Anders ausgedrückt; das Besondre wird dadurch zur absoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum absoluten Wesen, daß das Besondre mit ihm Eins wird. Durch diese beiden Einheiten werden (in der ideellen Entgegensetzung) zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten. Jene erste absolute Einbildung (der Einheit in die Vielheit, des Unendlichen ins Endliche) wie sie im Absoluten selbst (ungetrennt von der andern) ist, ist Natur an sich selbst betrachtet. Da die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, so kann das Wesen sich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität darstellen, nicht aber (da die Form nicht gleicherweise in das Wesen eingebildet ist) als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit. Aber auch die Form scheint in's Wesen zurück, und dies ist die andre Einheit; diese wird dadurch

gesetzt, daß das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird. Die Form die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich im Gegensatze gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Thätigkeit und positive Ursache von Realität dar. Die ideelle Welt in ihrem Ansich ist die andere Einheit. Im Absoluten aber stehn die beiden Einheiten in gleicher ewiger Durchdringung. Da aber jede der Einheiten unmittelbar als Einheit das ganze Absolute ist, so ist noch nothwendig, daß in jeder wieder alle Potenzen enthalten sind, nur in der einen unter dem gemeinschaftlichen Exponenten der Endlichkeit, in der andern unter dem der Unendlichkeit." *) So kehrt nun die erste Potenz, als die der Reflexion bezeichnet, (da in der Reflexion das Allgemeine zu dem Besondern hinzukommt und gesucht wird) in der ideellen wie in der reellen Reihe wieder, in dieser als körperliche Natur, in jener dem sie beherrschenden Schema (der im Absoluten stehenden Einbildung der Form in das Wesen) gemäß, als Wissen (das eine unter der Bestimmung der Endlichkeit, das andere der Unendlichkeit, jenes als Sein, dieses als Wissen. „Keines von beiden hängt mit dem andern durch ideale oder ursächliche Verknüpfung zusammen, weder das Wissen mit dem Sein, noch das Sein mit dem Wissen, sondern jedes ist mit dem andern realiter Eins. Wie die erste Potenz die der Einbildung des Wesens in die Form ist, so bezeichnet die in dem Wesen leuchtende und ihm eingestaltete Form die zweite Potenz", (Subsumtion, Aufnahme des Endlichen ins Unendliche). Als die im Endlichen durchbrechende oder in der Einbildung des Wesens in die Form hinwiederum in das Wesen eingepflanzte Form ist sie das Licht (das Siegel der Schwerkraft lösend), in der ideellen Reihe ist das Hineinbilden der Form als des Besondern in das Wesen des Absoluten das Handeln. Die dritte Potenz (Vernunft) als die der absoluten Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen, die absolute Ineinsbildung des Wesens und der Form ist in der reellen Reihe der Organismus, in der ideellen das Kunstwerk; „und jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflektirten Welt selbst, in der höchsten Potenz und höchsten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft her-

---

*) Neue Zeitsch. Band. 1. Stück 1. S. 36—42.

vor: Schönheit und Wahrheit, Einbildungskraft und Vernunft, in der reflektirten Welt; absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen in der Einbildung der Form in das Wesen und des Wesens in die Form in der absoluten Welt — jedes von diesen begreift in seiner Absolutheit das Andre in sich und ist selbst wieder in ihm begriffen. Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen, und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit aus von verschiedenen Seiten, und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist *).

In diesem Schema sehn wir also das ausgeführt, was Schelling am Abschluß der Darstellung des Systems in der Zeitschrift für spekulative Physik (1801) verlangte, daß man in der Construktion der ideellen Reihe nur eben so wieder durch die drei, jetzt aber in Ansehung des ideellen Faktors positiven Potenzen, wie vorher (in der realen Reihe) durch drei in Ansehung desselben negative Potenzen, zur Construktion des absoluten Schwerpunktes aufsteigen müsse. Den Menschen, das Vernunftwesen dachte sich Schelling als eine Ergänzung der Welterscheinung: aus seiner Thätigkeit sollte sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen empfange. (Methode des akademischen Studiums S. 18.).

Dieser Construktion aber, dieser Gleichsetzung der Natur und des Geistes, der Nothwendigkeit und Freiheit, mußten über kurz oder lang die unabweislichen Lebenserfahrungen, die Thatsachen widersprechen, vor denen auch der Philosoph die Augen nicht zudrücken kann. War überall der Gegensatz hinwegzuschaffen, so konnte doch durch alle Bemühungen der Gegensatz im sittlichen Gebiete nicht hinweggeleugnet werden. Daß die Möglichkeit der Freiheit von der Identitätslehre nicht nachgewiesen werden könne, lag auf der Hand. Das System mußte eine andre Wendung nehmen, um die alte gnostische Frage zu erledigen: Woher das Böse? Zu dieser Frage haben sich gerade

*) Ebend. S. 42—50. Vgl. übrigens das Gespräch „Bruno", das dieselben Materien ziemlich weitschweifig behandelt und die „Methode des akadem. Studiums", so wie die Jahrbücher für Medicin.

die naturphilosophischen Systeme durch einen unwiderstehlichen Reiz hingezogen gefühlt. Dazu kam, daß die Vertreter der Religion (namentlich Eschenmayer) der Religion einen höhern Standpunkt vindiciren wollten, als der Philosophie, den in der Religion geseierten Gott für ein höheres Wesen hielten als das Absolute Schellings. Die Philosophie sah sich demnach aufgefordert, die Wahrheiten der Religion als auch in ihrem Umkreis enthalten, aufzuzeigen. Religion und Philosophie, sagte Schelling, haben ursprünglich denselben Gegenstand der Betrachtung: den Hervorgang der Dinge aus dem Absoluten. Und erkannte gleich Schelling nicht das eigenthümliche Wesen der Religion und ihren Zweck, so mußte er sich doch gestehn, daß sie ihren Standpunkt nehme mitten im Zwiespalte kämpfender Mächte, und daß sie ihren vollen Ernst dem ernstlichen Zwiespalt entgegensetze, um die Menschheit aus der Gefangenschaft des Bösen zu befreien und sie Gott wieder zurückzugeben. Jenes leichte Spiel der ursprünglichen Einheit mit den Gegensätzen mußte sich in der Identitätslehre, wenn sie die Religion nachconstruiren wollte, in Ernst verwandeln; zwischen die ursprüngliche Einheit und die wiedererkämpfte (zwischen Thesis und Synthesis) mußte ein harter Streit entgegengesetzter Richtungen fallen; zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit mußte für die Entwicklung Raum gelassen werden. So entstand der Gedanke einer geschichtlichen Philosophie. Abfall und Sünde trat zwischen die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Geistes. Dadurch sollte die Freiheit erklärt, das ethische Problem gelöst werden. Wie der Mensch noch im Absoluten ist, seine Existenz noch unmittelbar Eins ist mit seiner Idee, so ist er nur der Möglichkeit nach frei, er soll es der Wirklichkeit nach werden, dies kann er nicht ohne vom Absoluten sich loszureißen, sich in sein Fürsichsein zu vertiefen, aber hierin liegt auch der Wendepunkt zur Rückkehr, wodurch für ihn die Freiheit nunmehr eine wirkliche geworden ist. Der Abfall, die Sünde, wird also nothwendig; der Abfall ist ein theoretisch als nothwendig nachweisbares Faktum.

Was soll man aber dazu sagen, daß ein Akt der menschlichen Freiheit, der eben wegen seiner Unbedingtheit und Freiheit nicht in nothwendiger Weise deducirt und vorausgesehn werden kann, daß dieser Akt für einen nothwendigen erklärt wird? Hier zeigt sich der früher schon an der Naturphilosophie gerügte Fehler, daß das Praktische nach Prinzipien des Theoretischen

beurtheilt wird. Thesis, Antithesis und Synthesis sind unzerreißbare, nothwendig zusammenhängende Glieder einer Kette. Die Methode, die in diesen Gliedern fortschreitet, und in das objektive Wesen der Dinge einzudringen behauptet, mag in dem Reiche des Theoretischen gelten, der Freiheit und dem, was aus Freiheit stammt, der Geschichte, kann sie keine Gesetze vorschreiben. Die Geschichte ist kein nothwendiger Proceß, der irgend ein Ansich zur Entfaltung seines Inhaltes zu bringen hätte. Ueberhaupt aber ist es falsch, der Freiheit eine Entwicklung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit in dem vorhin angegebnen Sinn zuzuschreiben. Wohl entwickelt sich auf diese Weise das Denken; dieses ist zuerst nur potentiell im Menschen gesetzt, und entfaltet sich an dem Inhalt der objektiven Welt; um die Kategorieen des Denkens ihrem Wesen gemäß zu gebrauchen, als die Mittelglieder des Vielen und des Einen, muß dieses eben erst vorher erkannt sein. Geht der Sache nach das Denken der Anschauung vorauf, so ist doch in der Erfahrung der Weg ein umgekehrter. Dies kommt aber eben daher, daß das menschliche Denken ein sich a potentia ad actum entwickelndes ist. Das läßt sich aber nicht von der Freiheit sagen; diese ist, wo sie da ist, mit Einem Schlage und ganz da. Sie hat kein Entstehn, und folgt nicht aus Bedingungen, aus Prämissen, sondern sie spricht sich unbedingt aus. Die Entschließung des Willens wirkt schöpferisch eine neue, von sich ausgehende Reihe. Ohne Freiheit ist der Mensch nicht da; sie entwickelt sich nicht aus ihm, etwa aus theoretischen Anlagen u. s. f., sondern sie wirkt den Menschen selbst, und von diesem seinem Prinzip aus wird die Natur im Menschen erst zu einer menschlichen, bilden sich die Anlagen und Fähigkeiten erst zu menschlichen aus. Im Handeln, im Gebrauch seiner Freiheit fühlt sich der Mensch zuerst als Persönlichkeit und erhebt sich zu dem Bewußtsein, daß er ein von der Natur unterschiedenes, mit höhern Kräften ausgerüstetes Wesen ist. Ginge aus der theoretischen Thätigkeit des Menschen die praktische als Folge hervor, etwa so, wie es Hegel vorstellt, daß der auf den Stufen des Gefühls, Anschauens, Vorstellens und Denkens sich entwickelnde theoretische Geist im letzten Moment, dem Denken, die Freiheit des Bei-sich-seins und damit die Macht erlange, sich aus sich selbst zu bestimmen (vergl. hiezu Schelling's System des transscendentalen Idealismus), so könnte, wenn man die Sache streng nimmt, gar

nicht gehandelt werden, denn die theoretische Thätigkeit des Menschen kann den Reichthum ihrer Objekte nie umspannen, und kann sich auch niemals permanent in der Sphäre des freien Denkens halten, in welchem alles Objektive verzehrt ist; ja diese Ansicht hebt sogar die Freiheit vollkommen auf, denn ist die Selbstbestimmung ein Ausfluß der theoretischen Thätigkeit, so ist in ihr keine Willkür, sondern sie ist mit ihrem Objekte so nothwendig Eins, wie etwa das reine, beisichseiende Denken mit seinem Objekte. Auf keinen Fall demnach kann die Freiheit ein Ausfluß theoretischer Thätigkeit sein, vielmehr daß der Mensch denkend die Natur erfaßt, daß er ihr Gesetze giebt, daß er in das Ansich, in die Wesenheit der Dinge eindringt, ist eine Offenbarung seines Prinzips, der Freiheit, das Prinzip eines Wesens bestimmt ihm auch seinen Zweck, und um dieses Zweckes willen ist alles Thun und Denken des Menschen. Die Freiheit also wirkt den Menschen, bestimmt seine specifische Natur; wie ist es also möglich, daß dies sein Prinzip zuerst nur der Potenz nach da sei, denn dann wäre auch der Mensch nur der Potenz nach da, und es wäre nicht einzusehn, durch welches Mittel die bloße Potenz der Menschlichkeit sich zu der specifischen Bestimmtheit des Menschlichen entwickeln könnte, da hingegen, das Prinzip des Menschen, wie es jedem Prinzip zukommt, der Möglichkeit und Wirklichkeit nach zugleich voraussetzt, alle sonstige Entwicklung des menschlichen Geistes sich leicht erklären läßt, und durch ihren Zweck begreiflich wird. Die Freiheit ist gleich thätig im bejahenden, wie im verneinenden Urtheil des Willens, in dem Streben, dem Zweck der Menschheit, dem Weltzweck gemäß zu handeln, wie in der Verfolgung niederer, irdischer Zwecke. Es ist daher gar nicht nothwendig, daß der Mensch erst von dem Pfad des Gesetzes abweiche, um seine Freiheit zu erfahren, er macht vielmehr im Handeln schon von ihr Gebrauch, und hat in jedem Handeln durch die Freiheit und durch kein andres Prinzip das Wissen vom Guten und Bösen. Ein Abfall, ein Sündenfall war nicht nothwendig, und die Deduktion einer solchen Nothwendigkeit ist ein Irrthum der Naturphilosophie, der daraus fließt, daß die Naturphilosophie den Willen und die praktische Seite des Geistes theoretisch schätzt und verwerthet.

Eine geschichtliche Philosophie macht sich zur Aufgabe, den Hervorgang der Dinge aus dem Absoluten zu erklären. Die Identitätslehre überhaupt will die Dinge betrachten, wie

sie im Absoluten sind. Sie will das Ganze in den Theilen, die Theile im Ganzen mit Einem Male überblicken. Zur Darstellung konnte sie aber diese Einheit des Allgemeinen und Besondern, des Subjekts und der Prädikate, nicht bringen, ohne die Potenzen, die relativen Totalitäten, welche die absolute Totalität wie ein organischer Leib seine Glieder in sich schließt, zu entfalten und nach und nach auseinander zu legen; hieraus erwuchs ein geschichtartiger Charakter dieses Systems.

Dieser geschichtartige Charakter mußte sich um so stärker geltend machen, je mehr ein scharfer Unterschied zwischen den Weltwesen sich zum Bewußtsein brachte. Die wesentliche Unterschiedenheit der Natur und des Geistes mußte darauf hinausgehn, die quantitative Differenz mehr und mehr in eine specifische umzugestalten. Das versprach eine geschichtliche Philosophie, welche die Sonderung der einzelnen Glieder des ganzen Processes hervorhob, möglich zu machen. Der menschliche Geist konnte innerhalb dieses Processes, in dem die scheinbar zur Ruhe gekommenen Prinzipien in einen neuen Streit hineingeworfen wurden, und so jenseits der ersten Natur eine zweite Natur (Geschichte) erstand, als Resultat seiner selbst gedacht werden, nicht bloß als selbstloses Produkt der Natur. Denn während alle Produkte der Natur selbstlos ihren Begriff, ihr Gesetz erfüllten, mußte im Menschen die Gattung und das Exemplar, das Gesetz und das zur Erfüllung desselben berufene Individuum sich trennen können, um diese Einheit, die das Naturwesen bewußtlos darstellt, mit Bewußtsein und Freiheit zu setzen. So wurde nun das All und seine Evolutionen in einer geschichtlichen Construktion aufgefaßt: das Wahrhafte konnte nur Resultat der Entwicklung sein, wenn auch die absolute Identität als prästabilirte Harmonie der ganzen Entwicklung voraufging; sie war das Maß, die Vorsehung der kämpfenden Potenzen, sie gab dem Prozeß ein Ende, indem sie die Unterschiedenheit in die ruhige Spiegelfläche ihres Gleichgewichts zurücknahm. Am Ende des Processes war sie actu gesetzt, sie war der nunmehr in der Totalität seiner Glieder wirklich gesetzte Leib.

Die Methode der Naturphilosophie blieb auch in dieser geschichtlichen Form des Systems sich gleich: es war der Fortgang von Thesis zur Antithesis und Synthesis. Der einmal in Bewegung gesetzte Proceß enthüllte mit Nothwendigkeit den

ganzen Reichthum seiner Glieder (Potenzen), und konnte nirgends anhalten, er mußte bis zu seinem Ziele verlaufen. Denn sein Ziel war ihm durch den Anfang gesetzt, die Synthesis mußte actu enthalten, was die Thesis potentia enthielt. So viel Freiheit der Proceß seinen einzelnen Potenzen zu gewähren schien, so war ihr Hervortreten, ihr Leben, ihr Denken und Thun nur getragen von der immanenten Nothwendigkeit des zu Grunde liegenden Absoluten. Denn dieses allein ist es, dessen Geschichte wir hier erfahren. Das Absolute hat seine Geschichte in den Dingen, die aus ihm hervortreten, in seinen Prädikaten, in seinen Modifikationen, und so liegt auch der geschichtlichen Philosophie der Spinozismus zu Grunde, mit seinem Satze, daß es keinen Uebergang vom Subjekt zum Prädikate und von den Prädikaten zu den Prädikaten, vom Unbedingten zum Bedingten gebe, sondern daß beide zumal seien. Das Absolute konnte daher auch hier nicht als die absolute Zweck-Ursache gedacht werden, welche jedem seine Stellung, seinen specifischen Zweck und sein Gesetz anweist, durch dessen Vollbringung die Welt eine Harmonie sei. Das Absolute konnte nicht Prinzip sein, denn sonst mußte es potentia und actu zugleich der geschichtlichen Entwicklung voraufgehn, diese aber trat ja zwischen die Möglichkeit und Wirklichkeit des Absoluten selbst in die Mitte. Die geschichtliche Philosophie Schelling's hatte aber selbst ihre verschiednen Formen und Standpunkte, durch welche sie sich entwickelte. Wir gehn nun zum ersten Versuche derselben fort.

Die Schrift „Religion und Philosophie", 1804, hat Schelling selbst in seinen Vorlesungen in Berlin als den Wendepunkt betrachtet, wo ihm der Gedanke einer positiven Philosophie aufgegangen sei. So wie Schelling ernstlich das Gebiet des geistigen Lebens betrat, wandelte sich seine immanente Philosophie in eine geschichtliche um. Wollte er den Geist und die Freiheit nicht in der unentwickelten Einheit abstrakter Möglichkeit lassen, wollte er Geist und Freiheit als das, was sie sind, als Wirklichkeit hervortreten lassen, so konnte er als das die Mitte zwischen jenen beiden Endpunkten Möglichkeit und Wirklichkeit Ausfüllende nur einen geschichtlichen Proceß betrachten, der aber, um doch wieder die abstrakte Identität als Anfang und als Resultat festzuhalten, als ein flüchtiger Schein verschwand und in die unergründliche Einheit als

ein Traumbild zurücksank. Der Plan zu einer geschichtlichen Philosophie kann nur aus dem Gefühl der Ohnmacht entspringen, in welcher sich ein Philosoph befindet, die Momente des Begriffs dialektisch zusammenzufassen. Die Totalität aus der geschichtlich auf einander folgenden Reihe zusammenlesen zu wollen, ist dem Prinzip, dem Gedanken der Philosophie durchaus zuwider, denn diese unterscheidet sich von jeder empirischen Betrachtung eben dadurch, daß sie im spekulativen Gedanken, weil dessen Natur Totalität ist, das Princip als Totalität erfaßt. Die Natur des Prinzipes ist aber, der geschichtlichen Entwicklung voraufzugehn und diese selbst zu bestimmen; aus den Erscheinungen und Stufen der Entwicklung läßt es sich nimmer zusammenlesen, weil es über alle Erscheinung hinausgeht, es kann wissenschaftlich eben nur im Gedanken gefaßt werden, und dieser Gedanke kann es in seinem ganzen Inhalt bestimmen. Gesetzt wir faßten alle Momente und Stufen des geschichtlichen Processes zusammen, so hätten wir doch damit noch nicht das Prinzip, auch wenn wir mit Anaxagoras sagten: ὁμοῦ πάντα. Denn wir würden damit nichts als den leeren Gattungsbegriff erhalten, oder die abstrakte Identität, die sich durch das Ganze hindurch bewegt; um überhaupt Stufen und Momente zu bekommen, müßten wir das Princip schon voraus erkannt haben, denn wovon sollen es denn Stufen und Momente sein? und zwar, wenn es möglich ist, daß ein Prinzip sich in einer Stufenfolge von Momenten Realität giebt, so muß es in seiner Totalität schon voraufgehn, denn wie könnte es den Trieb sonst haben, über eine unangemessne, einseitige Erscheinung hinauszugehn zu einer erfüllteren Gestalt, wie könnte es überhaupt die Stufen bestimmen?

Wir dürfen nun im Voraus schon gewiß sein, daß das Problem der Philosophie, wenn das Bewußtsein über seine Schwierigkeit auch eine geschichtliche Philosophie erzeugt hat, in dieser selbst nicht kann gelöst sein, da sich in diesem Versuch gerade die Ohnmacht des Denkers kund giebt. Wir können im Voraus wissen, daß dies System trotz allem Schein des Gegentheils, der sogar die Auserwählten, die Theologen irre führt, ein einseitiges System der Immanenz sein werde. Es kommt nicht auf die Einkleidung, auf die Namen an, sondern auf die Sache. Eine geschichtliche Philosophie, die zudem ausdrücklich erklärt, daß man das Prinzip nie im reinen Gedanken erfassen könne, sondern nur immer von der

Anschauung begleitet, von der Erscheinung überdeckt, daß es keine Metaphysik als Wissenschaft der Prinzipien gebe (wie Schelling dies in den Berliner Vorlesungen in seiner Polemik gegen Hegel gethan), ist und bleibt ein einseitiges System der Immanenz.

Doch wir wollen nun den Punkt bestimmt auffassen, wo der Gedanke einer positiven, geschichtlichen Philosophie bei dem Urheber der Identitäts-Lehre klarer hervortrat, und eine unvorhergesehene Wendung dieser Lehre gab. Der Begriff der Freiheit war dieser Wendepunkt. In der Schrift „Religion und Philosophie“ versprach Schelling den Schleier von der Frage nach der „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm“ gänzlich hinwegzuheben, indem er sie im Gebiete der praktischen Philosophie, wo ihre Auflösung allein vollständig gegeben werden könne, beantworten wolle. Die Lösung war die: Das Absolute setzt nur Absolutes; das selbständige Sich-selbst-erkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Das Gegenbild des Absoluten ist selbst ein Absolutes, denn es ist gesetzt durch und in Absolutheit, durch die ewige Form. Das Absolute aber würde im Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besondern Formen zu objektiviren. Dies zweite Produciren ist das der Ideen, oder vielmehr dies Produciren und jenes erste durch die absolute Form ist Ein Produciren. Sie sind in sich selbst oder real nur sofern sie ideal, auf ihre Ureinheit bezogen sind. Auch die Ideen produciren nur Absolutes. Dies ist die wahre transscendentale Theogonie. In Gott liegt nur der Grund der Ideen, der Grund von Absolutem; das Entstehn der wirklichen, endlichen Dinge kann nicht auf positive Art aus dem Absoluten abgeleitet werden, sonst müßte in diesem ihr positiver Grund liegen; nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten kann ihr Grund liegen. Durch die stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten sich im Objekte ab- und ihm einbildet, ist dieses auch, gleich jenem absolut in sich selbst. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbilde mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dies Insichselbstsein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten (Objektivirten) ist Frei-

heit und von jener ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallne Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, *könnte* es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das *andre* Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das *andre* Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Denn es ist *wahrhaft* in sich selbst und absolut nur in der Selbstobjektivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist. Dies sein Verhältniß zum Absoluten ist das der *Nothwendigkeit*. Es ist absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner *eignen* Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört es auch auf, frei zu sein, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Diese Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit, producirt nur Endliches, Nichtiges, Negationen der Idee, in der endlosen Reihe der Ursachen und Wirkungen sich Darstellendes. Die *Möglichkeit* dieses Abfalls und somit auch dieses Producirens liegt in der Freiheit, und wiefern diese ein Ausfluß der Absolutes und Selbständiges erzeugenden Form der Absolutheit ist, im Absoluten selbst, der Grund der *Wirklichkeit* einzig in dem Abgefallenen selbst, welches eben daher nur *durch* und *für sich selbst* das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Nur bis zur *Möglichkeit* des realen In-sich-selbst-seins reicht die Selbständigkeit, welche das andre Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form empfängt; darum ist auch der wirkliche Abfall, daß sich die Idee nach der Seite ihrer Selbstheit von der Ureinheit losreißen, für das Absolute ein bloßes Accidenz, wie auch für die Ideen ihrem An-sich oder ihrem Sein im Absoluten nach. In höchster Potenz ist dies Fürsichselbstsein des Gegenbildes die *Ichheit*. Sie ist aber auch der Punkt, wo *in der* gefallnen Welt selbst wieder die urbildliche sich hervorstellt, jene überirdischen Mächte, die Ideen versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andre, als die vollendete Versöhnung und Wieder-

Auflösung in die Absolutheit. Jenes angegebene Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit, welche allerdings unerklärbar ist, weil dies eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu sein. Die Seele, die sich in der Selbstheit ergreift, macht das Positive ihres In-sich-selbst-seins zur Negation, und die empirische Nothwendigkeit ist nur die gefallene Seite der Freiheit. Ihre Produktionen, in welchen sie, was in ihr als Idee ideal war, real demnach als Negation des Idealen hervorbringt, in welchen sie aber doch so viel möglich die ganze Idee nach ihren beiden Einheiten auszudrücken, und das Ganze als ein Bild des wahren Universums zu gestalten sucht, — gehören wie sie selbst der ewigen Nothwendigkeit an und sind Werkzeuge der Ideen, aber das Absolute hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirektes und irrationales Verhältniß, so daß die Dinge in ihr nicht unmittelbar aus dem Ewigen, sondern nur aus einander entspringen. Die Seele dagegen in der Identität mit dem Unendlichen, erhebt sich über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in der auch das Reale, das hier, im Naturlaufe, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist. Religion, als Erkenntniß des schlechthin Idealen, die Erkenntniß der absoluten Identität, die nur in Gott ist, die Erkenntniß, daß sie unabhängig von allem Handeln i s t als das Wesen oder An-sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit. Das Wesen Gottes und der Sittlichkeit ist Ein Wesen und dieses in seinen Handlungen ausdrücken, ist eben soviel, als das Wesen Gottes ausdrücken. Gott ist das gleiche An-sich der Nothwendigkeit und der Freiheit; denn die Negation, wodurch der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freiheit, ihr entgegen erscheint, verschwindet in ihm: aber Er ist, nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der sie dieselbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern ebenso in Bezug auf die Gattung das gleiche Wesen der Freiheit und der Nothwendigkeit. Gott ist daher das **unmittelbare Ansich** der Geschichte, da er das Ansich der Natur nur durch Vermittlung der Seele ist. Da aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im

Einzelnen ausgedrückt sein kann, so ist auch nur die Geschichte im Ganzen und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Geschichte ist ein Epos im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartieen sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt; die andre, welche die Rückkehr. Die große Absicht der gesammten Welt-Erscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebne, so daß sie als wahrhaft Selbständige, unbeschadet der Absolutheit in ihr sind: wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Die Ideen sind dadurch fähig geworden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommne Sittlichkeit geschieht.

Hier haben wir also den Versuch einer geschichtlichen Philosophie, wobei aber Schelling ausdrücklich erklärte, der Abfall sei so ewig als das Absolute und die Ideen, denn diese hätten von Ewigkeit die gedoppelte Seite, in sich selbst und im Absoluten zu sein. Die jetzige positive Philosophie Schelling's datirt sich von dieser eben im Auszug gegebnen Schrift her. Hat aber Schelling in dieser Schrift die Aufgabe der Philosophie gelöst? So viel wir einsehn, keineswegs; vielmehr hat er sich in eine Menge Widersprüche verwickelt, welche die Lösung in weite Ferne rücken. Die Ideen sind in ihrer Ureinheit, sie sind im Absoluten und zugleich in sich selbst, sie sind potentia und actu zugleich; real oder in sich selbst sind sie nur so weit als sie ideal sind. Wie ist es möglich, daß sie vom Absoluten abfallen? Denn es ist nicht eine doppelte Seite, daß sie im Absoluten und in sich sind, sondern im Einen sind sie das Andre, das Absolute hat in ihnen seine Rückbeziehung auf sich, und erfüllt den Kreis ihres Daseins, sie sind gar nicht außer dieser Sphäre; die Möglichkeit ihres Abfalls kann also gar nicht in der Absolutheit liegen. Auch ist in dieser Sphäre gar keine Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit, es giebt für die Ideen nichts, was sie als ein Wirkliches erstreben könnten; worin sollte das Prinzip der Trennung liegen, da sie keinen eignen selbstgegebnen Bestand im Absoluten haben, sondern stille, reine Ausflüsse seines Wesens sind. Wo könnte sich hier ein eigner, seine eigne Sphäre suchender

Wille finden? Der Ausgangspunkt des mit dem Abfall eintretenden Processes, der formelle Wille, wie ihn späterhin Schelling nannte, ist also vorausgesetzt. Da sich in ihm die ganze Endlichkeit concentrirt, konnte er auch nicht unmittelbar abgeleitet werden aus dem Absoluten, er ist sich selbst Grund: aber die Schwierigkeit liegt eben darin, daß die Ideen absolut sein und den Grund ihres Seins nur im Absoluten haben sollen, und doch zugleich als endlich und sich in ihrem Thun selbst begründend, in ihre Eigenheit sich reflektirend gesetzt werden. Das Absolute ist das Ansich der Freiheit und Nothwendigkeit. Die Ideen sind das Absolute selbst, wo liegt da irgend ein Prinzip der Diremtion der Freiheit und Nothwendigkeit? In spätern Versuchen, die geschichtliche Philosophie zu vollenden, nahm Schelling ein conträres Prinzip an, im Kampfe mit dem idealen Prinzip, wodurch er allerdings die Sache sich erleichterte, freilich auf eine sehr unphilosophische Weise. Doch davon weiter unten. Angenommen nun, der Abfall ist da. Die Ideen, in ihr Selbst sich versenkend, haschen nach dem falschen Schein der Freiheit, während die Freiheit, der sie entflohn sind, als eherne Nothwendigkeit sie umstrickt. So ist nun jenes ursprüngliche Ansich der Freiheit und Nothwendigkeit, jene ideale Einheit, in die Differenz empirischer Nothwendigkeit und endlicher Freiheit zerfallen. Natur und Geschichte treten als unterschiedne Sphären heraus. Wenn nun das Absolute in jenen Ideen, die der Abfall hinabriß, seine Gegenwart, seine Anschauung hatte, so muß es ihnen nothwendig in den Proceß folgen, denn sein eignes Wesen, das Ansich der Freiheit und Nothwendigkeit zu sein, ist durch den Abfall zerrissen. Nichtsdestoweniger aber soll der Abfall für das Absolute accidentell sein, es selbst thront als ewige Idealität über dem Proceß, als Vorsehung, als über dem Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit erhaben. Die Ideen, in ihrem Abfall in's Nichts versinkend, produciren auch nur Nichtiges, was keinen Schatten in das Licht des Absoluten werfen kann. Doch aber soll die Geschichte im Ganzen eine successiv sich entwickelnde Manifestation Gottes sein, der die absolute Harmonie der Freiheit und Nothwendigkeit ist. Ja der Abfall selbst soll eine herrlichere Offenbarung Gottes herbeiführen, da die Ideen nun in einer selbstgewonnenen Realität im Absoluten sind, ohne dessen Ruhe zu stören. Diese Widersprüche sind Widersprüche des philosophischen Standpunktes, der das einsei-

tige System der Immanenz umzubauen genöthigt ist, weil ein mit der Immanenz nicht verträgliches Prinzip, die Freiheit, seine Berechtigung geltend macht, und mit in die Rechnung aufgenommen sein will. Ganz dieselben Widersprüche sehn wir z. B. durch das System des Augustinus sich hindurchziehn, der das Neuplatonische System zur Grundlage seines Philosophirens machend, durch die Forderung der praktisch-realistischen Tendenz des Christenthums auf allen Punkten genöthigt ward, gegen seine philosophische Grundlage inconsequent zu werden. Ja, das System des Plotinos selbst ist voll von solchen Widersprüchen. Wenn eine geschichtliche Philosophie an den Anfang das vollendete gegensatzlose Absolute als Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit stellt, kann sie den Fortgang, der zunächst etwas minder Vollendetes herbeiführen muß, nur durch Voraussetzung eines Abfalls gewinnen, das Abgefallene bekommt die Bedeutung des Unwirklichen, des bloßen Scheines; aber diese abstrakteste Negation, in welcher nichts Positives enthalten ist, verschließt die Aussicht auf jede Wiederaufnahme des Endlichen in das Unendliche; so muß also doch das Absolute darin als fortwirkend gedacht werden, sei es als göttlicher Zorn, oder als in die Endlichkeit mit eingehende und rettende göttliche Liebe, oder wie man sonst dies sich vorstelle; jedenfalls aber muß das Resultat, welches die Differenz löst, als ein höheres, concreteres erscheinen als das Erste, und so tritt immer eine Inconsequenz im Ganzen ein, welche leicht dahin führt, den Anfang als das Abstraktere sich bloß als die Möglichkeit, als den Grund dessen vorzustellen, was am Ende des geschichtlichen Processes concreter, als erfüllte Ideelles und Wirkliches umfassende Totalität erscheint. Sucht jene erste Art geschichtlicher Philosophie den Schein der Transscendenz zu retten, so wirft die letztere, consequentere, diesen Schein von sich ab und gesteht sich als ein System der Immanenz ein. Schelling's positive Philosophie, wie er sie in Berlin gegeben hat, ist, wie wir sehn werden, eine zwischen beiden Arten in der Mitte schwebende Art. Beide eben bezeichneten Arten geschichtlicher Philosophie setzen aber die Doppelheit des Prinzips, durch welche sie allein (weil dadurch ein Proceß gegeben ist) den geschichtlichen Charakter erhalten können, unbewiesen voraus, denn auch bei der zweiten Art, wie soll aus einer einfachen Substanz, die als Grund und Möglichkeit bestimmt wird, eine Zweiheit hervorgehn, und mit ihr eine geschichtliche

Entwicklung? Obendrein wird die letztre von der Schwierigkeit gedrückt, daß sie kein leitendes Prinzip der Bewegung und keinen Zweck nachweisen kann.

Die Schelling'sche Schrift „Religion und Philosophie" genügte demnach ihrer Aufgabe nicht, es mußte ein neuer Versuch gemacht werden, das Räthsel der menschlichen Freiheit und mit ihr die Frage nach der Immanenz und Transscendenz Gottes zu lösen. Es ist eigenthümlich, um dies nebenbei zu bemerken, daß Schelling immer nur von einem Abfall der Seele, diese als allgemeine Seele genommen, von der Selbstsucht, in welcher sich der Mensch (als Urmensch oder als Gattung) von Ewigkeit ergriffen habe (Schrift über die Freiheit), von dem Heraustreten des Urmenschen aus der göttlichen Einheit, von der er umschlossen war (in der posit. Phil.) redet, gerade wie die Neuplatoniker von der Weltseele, als in welcher Sinnliches und Geistiges gemischt sei, und welche allein (Endliches) producire, die Gnostiker von der Sophia Achamoth, von der Prouneikos u. s. f. sprachen: diese Systeme waren über die substantielle Betrachtungsweise des Alterthums noch nicht hinaus, in welcher das Subjekt als solches nur ein verschwindendes Moment war; der Pelagianische Streit würde eine ganz andre Wendung genommen haben, wenn die damalige Zeit und Pelagius selbst die Bedeutung der Subjektivität erkannt hätte; seit aber der englische Deismus und die Kantische Philosophie dieses unendlich wichtige Prinzip ausgesprochen, ist es in der That zu verwundern, daß Schelling auf die neuplatonische Betrachtungsweise zurückfiel; schon Origenes hatte, tief eingeweiht in die sittliche Bedeutung des Christenthums, nicht eine Verschuldung der Einen (Welt-) Seele, sondern der individuellen Seelen gelehrt, und ihre Einordnung in dem jetzigen Universum als Strafe für den Grad ihrer Verschuldung betrachtet. Der ganze geschichtliche Proceß des Abfalls, der Verfinsterung und der Erhebung zur wahren Freiheit, welche Eins ist mit der Nothwendigkeit, hat zum Subjekte bei Schelling nur die Gattung, nicht den Einzelnen, und hier gerade erheben sich die Schwierigkeiten; der geschichtliche Proceß verdrängt bei Schelling den sittlichen; die Ethik hat nirgends eine Stelle im Schelling'schen Systeme. Auch die positive Philosophie giebt nichts als eine spekulative Construktion der vorzeitlichen (Theogonie) und der zeitlichen Geschichte (Mythologie und Offenbarung) des Göttlichen; der

Mensch, als Einzelner in seiner sittlichen Bestimmung, kommt nie in Betracht, er verschwindet immer in der Gattung. Wir hätten wenigstens nach Kant eine tiefere Lösung der Probleme der Ethik erwarten können, als sie Schelling gegeben hat. Uebrigens mögen, beiläufig sei es gesagt, die Theologen zusehn, welche Früchte ihnen das Coquettiren mit der positiven Philosophie Schelling's bringt. Diese Coalition mit einer besondern Art der spekulativen Construktion, zeigt wenigstens: daß ihr Kampf gegen die bisherige Spekulation nicht die Sache anging, daß sie selbst über die Bedürfnisse der Religion und Theologie nicht aufgeklärt sind, und daß sie selbst die gerechteste Waffe, die ihnen gegen die Philosophie geblieben war, nicht zu führen verstanden. Wer sein Christenthum vor der Kritik in den Schutz eines spekulativen Systems flüchtet, und von diesem eine Rechtfertigung der Religion gegen die Kritik erwartet, der hat es selbst aufgegeben. Bewähren läßt sich eine Religion nur an der sittlichen Substanz des Menschen; in seiner sittlichen Bestimmung hat sie ihre Wurzel, alle Schranken und innern Gegensätze des moralischen und sittlichen Lebens in dem Bewußtsein absoluter Freiheit aufzulösen, ist ihre Aufgabe. Was der Mensch in seinem Handeln und Streben nur als fernes Ziel vor sich sieht, dem er nur allmählich näher rückt, das schaut er in der Religion als an sich vollbracht an; sie ist daher der Grund und die Basis des sittlichen Lebens, so wie die Stätte, in welcher in ruhiger Beschauung die ideellen Resultate alles Handelns und Strebens sich aufbewahren; ist das Handeln die Sphäre der bewegten Differenz, so ist die Religion die Sphäre der beruhigten Einheit. In sofern berührt sie sich mit dem theoretischen Leben des Geistes; ohne diesem in seine vielseitige Entfaltung zu folgen, giebt sie sich an seinen einfachen Gesetzen einen Halt für ihre Anschauungen und Gefühle, welche unmittelbar in das Handeln einfließen, und gründet sich eine, freilich im Einzelnen, stets bewegliche Weltanschauung, welche sie für die Einflüsse des praktischen Lebens stets offen erhält. In dieser ihrer Weltanschauung legt sie die Gewißheit der absoluten Freiheit des Menschen nieder, wie diese dazu bestimmt ist, alle Gegensätze des praktischen Lebens zu versöhnen und aus der Verlorenheit in das Viele den Menschen in sich zurückzuführen. So in der Mitte zwischen dem theoretischen und praktischen Leben des Geistes, verschmäht die Religion, einseitig unter der einen oder der andern Seite

behandelt zu werden; es widerstrebt eben so sehr dem Wesen der religiösen Stimmung, sich in die Vielgeschäftigkeit und in die besondern Kreise des Handelns auflösen zu lassen, als sie sich darin verkannt findet, wenn man in ihr eine spekulative Weltanschauung, eine Theorie über die Weltschöpfung, eine spekulative Gotteslehre oder gar Theogonie, eine Construktion der Weltgeschichte oder, wer weiß, was Alles noch erblickt. Gerade daran, daß sich alle Deutungen seit Jahrtausenden immer mit einigem Schein in die Vorstellungen der Religion hineinlegen ließen, sieht man, daß die Religion einen wesentlich andern Zweck hat, als einem spekulativen System zum unbestimmten Anhaltspunkte und zur nachgiebigen Unterlage zu dienen. Wenn nun die Theologen in einer solchen, wenn auch immer geistreich durchdachten Construktion der Dogmen ein Licht des Heiles aufdämmern sehn, so begeben sie sich des letzten Stützpunktes, der ihnen geblieben, sie verlieren ihren Operationsplatz, von welchem aus sie den Gegnern noch Widerstand leisteten und müssen gänzlich das Feld räumen. Um die Prinzipien selbst, aus welchen eine solche Construktion hervorgeht, sind sie meist sehr unbekümmert, genug wenn nur die Sätze der Offenbarung bis auf Heller und Pfennig in dieser spekulativen Rechnung aufgehn. Wir sehn die Zeit kommen, wo die Theologen sich mit Grimm auch gegen Schelling, oder wenn er auf diesem Gebiete Nachfolger erhalten sollte, gegen diese wenden werden; denn die Consequenzen dieser Philosophie können nicht verborgen bleiben, und es wird an den Tag kommen, daß die Prinzipien, die jetzt zur Construktion der Offenbarung dienen, der Naturphilosophie angehören, die wie alle Beispiele in der Geschichte der Philosophie bezeugen, so sehr sie ihren Prinzipien den Schein einer Hypostase zu geben suchte, bei den Stoikern, bei Bruno, Spinoza, den Materialisten, bei Schelling und Andern stets auf ein System der Immanenz geführt hat. Der Manichäismus machte die Prinzipien seiner Naturphilosophie zu persönlichen, göttlichen Mächten: doch wird er mit Recht für einen ganz materiellen Pantheismus gehalten: nicht minder unter den Gnostikern das ophitische System. Wir sollten meinen, den Theologen, die doch aus diesen Ketzereien sich ein Studium gemacht haben, wäre die unleugbare Aehnlichkei der Schelling'schen positiven Philosophie, mit der Gnosis und dem Manichäismus längst aufgefallen: diese Systeme haben nicht selten die

geistreichsten Deutungen der Mysterien christlicher Offenbarung gegeben.

Doch es ist Zeit, von dieser Abschweifung zurückzukehren. Auf dem Wege zur vollkommnern Ausbildung der positiven Philosophie liegt noch eine merkwürdige Schrift von Schelling, die philosophischen Untersuchungen über das „Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", 1809. Das Denkmal auf Jacobi wiederholt nur den Grundgedanken der vorhergenannten Abhandlung. In dieser aber liegen die Grundzüge der positiven Philosophie schon vollständig vor, und lassen auch den engen Zusammenhang mit der Naturphilosophie durchblicken. Wir haben hier das Ganze einer geschichtlichen Philosophie vor uns; auch die Naturphilosophie, in diesen Umkreis mit hineingezogen, spricht ihren geschichtlichen Charakter klar aus, wozu von Anfang bei Schelling ein geheimes Bestreben sich zeigte. Der Mittelpunkt und das eigentlich zu Erklärende ist auch hier, wie in der Schrift „Religion und Philosophie" die menschliche Freiheit, welche auch in der Ueberschrift als der wesentliche Gegenstand der Untersuchung bezeichnet ist. „Der reelle Theil der Philosophie," heißt es in dieser Abhandlung S. 419, „wird erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunft-System fähig. In der Freiheit findet sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben, Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung." Schelling schreibt hier dem Idealismus das Verdienst zu, den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit aufgestellt zu haben, allein es reiche nicht hin zu sagen, daß Thätigkeit, Freiheit und Leben allein das wahrhaft Wirkliche seien; es werde vielmehr umgekehrt gefordert, zu zeigen, daß alles Wirkliche, die Natur, die Welt Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe, daß Alles Ichheit sei. Werde im Idealismus der Begriff der Freiheit als der einzig mögliche positive Begriff des Ansich überhaupt bestimmt, so werde die Untersuchung über die menschliche Freiheit doch wieder in's Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich

sei. So gebe der Idealismus einerseits nur den bloß formellen Begriff der Freiheit, und versäume anderseits das Specifische der menschlichen Freiheit zu bestimmen. Der reale und lebendige Begriff der Freiheit aber sei, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei. Schelling, der in dem Angeführten, obwohl er dem Kantischen Idealismus nicht alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, doch die Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffes mit scharfem Auge überblickte, wollte dem Idealismus eine realistische Basis geben, und so das Problem vollständig lösen. Er wollte durch diese realistische Basis der Freiheit, die er nicht als ein in der Mitte frei schwebendes Vermögen der Willkür angesehn wissen wollte, in jedem Moment, in jedem Akt einen realen Inhalt geben, damit sie nie bloß potentia sei, zugleich aber wollte er ihr die intelligible unbedingte freie Selbstbestimmung lassen, daß sie nicht zu der einen oder andern Seite genöthigt scheine. Zu diesem Zweck ließ er, was er in der Schrift „Religion und Philosophie" als die beiden Seiten der vom Absoluten in seiner Objektivirung producirten Ideen bestimmt hatte, die selbstische in sich zurückgehende Richtung, und den Bestand im Absoluten, als zwei entgegengesetzte Prinzipien auftreten, von denen das Eine der Grund, und als in sich reflektirt, der Eigenwille ist, das andre aber wird bestimmt als Gott seiner Existenz nach, oder vielmehr, da er seine Verwirklichung nur im Grunde erhält, als ein Wollen der Existenz, und als in sich selbst reflektirt der Universal-Wille, doch wird Gott zugleich als die Einheit vorausgesetzt, in welchem diese beiden Prinzipien identisch sind. Von welcher Art aber diese Identität sei, zeigt sich im Weiteren. Ist schon die Identität eine Voraussetzung, ist ebenso die Dualität der Prinzipien nur angenommen, so wird, um die Wirksamkeit und die Beziehung beider Prinzipien auf einander möglich zu machen, eine neue Voraussetzung nöthig, nämlich daß das Prinzip der Existenz, das doch nur das Eine Glied der Differenz ist, auf daß es Gott im Grunde verwirkliche, als das kräftigere, übergreifende bestimmt wird, das andre sinkt zur Materie der Verwirklichung herab für die einbildende, erweckende Thätigkeit des ersten. Diesen Sinn also hatte die vorausgesetzte Identität. So wie sie den Grund in sich setzt als einen Gegensatz, bestimmt sie sich selbst ihm gegenüber als übergreifende ideale Causalität, um sich selbst, dem Universal-Willen, den selbstsüchtigen Willen des Grundes unterzuordnen. Aber sie vermag ihn nicht mit Einem

Male zu bewältigen; nur so weit sie ihn bindet und so weit dieser sich überwinden läßt, hebt sich ein Produkt heraus, welches an beiden Prinzipien Theil hat, und zwar einen vollkommen gleichen Antheil an beiden, da dem Grade der Kraft des idealen Faktors der Umfang, das Quantum (um so zu sagen) des überwundenen Grundes entspricht. Nach Vollendung des Einen Produkts ergreift sich der ideale Faktor auf einer noch höheren Potenz in seiner idealen Causalität, und bricht noch kräftiger in den Grund ein, der um so mehr sich in der tiefern Note seiner Stufenleiter erfaßt u. s. f. Im Produkte sind Ideales und Reales in quantitativer Gleichsetzung. Der Qualität nach, sehn wir also auch in dieser Darstellung des Systems, und dies läßt sich auch aus der jetzigen positiven Philosophie herauserkennen, sind die Produkte völlig gleich, denn sie sind das Absolute, wie dieses, Darstellungen der Identität des Idealen und Realen, jedes für sich Totalität, wie in der Zeitschrift für spekul. Physik; wodurch sie sich aber unterscheiden, das ist der Grad, die Potenz, das πόσον, in welchem sie jenes Gleichgewicht ausdrücken. Die geschichtliche Philosophie enthüllt in ihrem Fortgang diese höheren Potenzen; die absolute Identität behält hier wie früher die Bedeutung, nur der abstrakte Raum des Geschehens, oder etwa die Knotenlinie der Maaßverhältnisse zu sein. Sie ist von dem Proceß so gut wie gar nicht berührt, sie enthält schon in sich, was im ganzen Proceß herauskommen kann, und wenn (nach einer neuen, der anfänglichen Voraussetzung der Dualität widersprechenden Forderung) endlich der ideelle Faktor den realen gänzlich unter seinen Dienst bezwungen, und dadurch die letzte höchste Potenz ersteigend, sich als Geist verwirklicht hat, und nun über dem Geiste als das Höchste die Liebe aufgeht, so kann doch dies nur ein neuer Name, nicht eine vertieftere Natur der ersten Identität (Urgrund, Indifferenz) sein, denn diese ist sich immer gleich geblieben und ist eben das immer Gleich-seiende in allen Potenzen, wenn auch Schelling in dieser Abhandlung einen höhern Aufschwung nahm, und etwas Höheres zu erreichen strebte, als er wirklich erreicht hat.

Die Untersuchung über die Freiheit ist der Schlußstein der Schellingschen Philosophie; ohne ihn wäre der ganze Bau des Systems nicht verständlich, aber dabei muß man wohl unterscheiden zwischen dem eigentlich Beabsichtigten und der Ausführung desselben. Die Schellingsche Philosophie hat auf ihrem

ganzen Wege, in keiner Schrift, ihre beabsichtigte Lehre als Totalität methodisch entwickelt. Ihr Streben war, das Universum als eine absolute Totalität, als ein unendliches Leben zu betrachten, von welchem immer hinabfließt in die einzelnen Gebilde, so daß jedes von diesen ein selbstständiges Leben wäre, aber in deren ewiger Reproduktion das absolute selige Leben sowohl seine Thätigkeit als seinen Genuß hätte. Von diesem Universum mußte der Satz gelten, den Leibnitz vom Lebendigen ausspricht: une veritable substance, telle qu'un animal, est composée d'un ame immatérielle et d'un corps organique et c'est le composé de ces deux qu'on appelle Unum per se *). Und von den einzelnen Dingen innerhalb dieses Universums durfte Schelling mit demselben Denker sagen: Les unités de substance ne sont autre chose, que de differentes concentrations de l'univers representé selon les differens points de vûe qui les distinguent. Oder auch ähnlich wenigstens, wie Leibnitz: Non in objecto sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum. Denjenigen, welche die Identitätslehre mit dem Spinozismus zusammenwerfen, konnte Schelling mit gleichem Rechte entgegnen wie Leibnitz, durch die Monaden sei der Spinozismus umgestoßen. Denn so viele Monaden, so viele wirkliche Substanzen oder unzerstörbare, gleichsam lebendige Spiegel des Universum oder concentrirte Welten seien vorhanden. Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht und alles außer Gott würde vorübergehend sein und als zufällige Modifikation verschwinden, weil den Dingen ein eigner Grund des Bestehens, die Substanz fehle, welcher durch die Monaden gegeben werde. Die Substanz der Dinge bestehe in vi agendi patiendique, unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Wenn die körperlichen Dinge nichts als Materielles enthielten, dann könnte man wohl in Wahr-

*) Absichtlich haben wir uns mit Stellen des Leibnitz, die schon Jacobi (Werke Band II. u. IV.) anführt, begnügt; denn der Leibnitz des Jacobi ist sicherlich nicht ohne Einfluß auf Schelling geblieben, so wenig als daß Verständniß des Spinoza bei Jacobi.

heit sagen, sie seien im ewigen Fluß begriffen, und enthielten nichts Substantielles, — so aber sind sie Monaden, durch die substantielle Form, was der wesentlichste Unterschied zwischen Leibnitz und Spinoza ist. Diese substantielle Form enthalten ja nun auch bei Schelling die einzelnen Dinge, in jedem von ihnen hat die absolute Identität als Einheit des Idealen und Realen einen Ausdruck. Daher sind wir bei Schelling, wir mögen ausgehen, von wo aus wir wollen, immer im Vollen; und daher sind nach ihm auch die einzelnen Wissenschaften nur dann einer wahrhaften Behandlung fähig, wenn man sich in das absolute Centrum versetzt, von welchem die einzelnen Dinge nur so viele Abbilder sind, d. h. wenn man sich auf den Standpunkt absoluter Wissenschaft erhebt. Nicht das Viele ist, noch auch bloß das Eine sondern das die Vielen verknüpfende Band. Aber so gewiß dieß die Absicht der Schellingschen Philosophie ist, das immer volle Leben der sich in ewiger Reproduktion selbst erfüllenden Totalität zu beschreiben, so ist es doch nicht zu leugnen, daß ihm in der Ausführung nur zu häufig dies Absolute selbst zu einem abstrakten Raum oder zu einem abstrakten Maaße wird, zu einem fertig Abgeschlossenen, zu einer natura naturans, zu jener spröden Identität, der alles Andere nur als Form ihrer Existenz gegenüber steht, wie z. B. Spinoza unterscheidet zwischen dem, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, oder aus einem Attribute, das durch eine nothwendig und unendlich daseiende Modifikation modificirt ist, erfolgt und darum immer und unendlich dasein muß, und anderseits dem endlichen und bestimmten Dinge, welches aus Gott oder einem Attribut desselben erfolgt wiefern dieses durch eine Modification modificirt ist, welche endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat. (Ethic. P. I. Prop, 21, 28. nebst Demonstr.) Dies Endliche kann nach Spinoza nicht da sein, und nicht zum Wirken bestimmt werden, ohne zum Dasein und Wirken von einer andern Ursache bestimmt zu werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat u. s. f. ins Unendliche. Aber alles, was ist, ist in Gott und hängt so von Gott ab, daß es ohne ihn, weder sein noch begriffen werden kann. Die natura naturans aber ist das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ein ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird.

Zu einer solchen Trennung, wie bei Spinoza, — wenn

auch nur in Gedanken — hatte unseres Erachtens Schelling durchaus kein Recht, er konnte dadurch nur seine eigentliche Ansicht verdunkeln, nur in allen Potenzen war ja die absolute Totalität erfüllt, und erst alle Sphären in ihren Stufen und Ordnungen construiren das Gravitations-System. Zu diesen Stufen des Alles in Allem erfüllenden Lebens, gehört nun auch der Geist, ohne ihn würde die Reproduktion, der Kreislauf, in welchem das Absolute sich in sich zurückbildet, nicht vollendet sein, es würde aus der Verendlichung, um so zu sagen, keinen Rückgang in sich haben, dem Organismus würde ohne ihn die selbstbewußte Seele fehlen. Leibnitz sagte, eine Monade würde sich von der andern nicht unterscheiden als nur par les qualités et actions internes, welche nichts anders sein können als ihre Perceptionen (d. h. die Vorstellungen des Zusammengesetzten oder dessen, was draußen ist, in dem Einfachen) und seine Begierden (appetitions) d. h. seine Strebungen von einer Perception zur andern. Jede Monade mit einem besondern Körper bildet ein lebendiges Wesen. Also giebt es nicht bloß Leben überhaupt, sondern es giebt selbst eine Unendlichkeit von Stufen in den Monaden, da sich die einen mehr oder weniger erheben über die andern. Mais quand la monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent: cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain Echo demeure long-tems, pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appellé Animal, comme la monade est appellée une ame. Et quand cette ame est élevée jusqu' à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les Esprits. Die Freiheit konnte daher Leibnitz nicht anders bezeichnen, denn als einen appetitum oder einen conatum immanentem, conscientia sui praeditum, während er die Nothwendigkeit in die Einordnung in den Rathschluß des Ganzen, in die vorherbestimmte Harmonie setzte; er kam in der Sache nicht weiter als Spinoza, der geradezu sagte, daß der Wille, da er wie der Verstand nur eine gewisse Daseinsweise des Denkens sei, nur da sein und zum Willen bestimmt werden könne, wenn er von einer andern Ursache bestimmt werde, und diese wieder von einer andern u. s. f. Wille und Verstand verhielten sich so zu

Gottes Natur wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt wie alles Natürliche, welches um da zu sein und zu wirken, von Gott auf eine gewisse Weise bestimmt werden müsse. (Ethik P. I. Prop. 32. Demonstr. und Schol 2.). (Daß auch die prästabilirte Harmonie des Leibnitz sich schon bei Spinoza finde, haben Mendelssohn und Andere bereits dargethan). Hier ist nun der Punkt, wo die Schellingsche Philosophie sich erst vollendete, wo sie ihren immer angestrebten Charakter erst sich selbst klar machte. Die prästabilirte Harmonie des Leibnitz war zu einer immanenten Harmonie bei Schelling geworden; sie war nicht ein Zweckbegriff des allein körperlosen (actus purus), „sich selbst genügenden Wesens, das die Ursache der Materie und alles Andern, und daher nicht die Seele der Welt ist, sondern ihr Urheber“ (Leibnitz), sondern sie war der zu erreichende (oder vielmehr immer erreichte) Zweck der aufsteigenden Evolution des Universums. In der actu wirklichen Gottheit erreichte sich dieser Zweck, und actu wirklich ist die Gottheit im Geiste. Wahrheit und Schönheit, wie frühere Schriften sagten, fallen in den absoluten Schwerpunkt als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz. So ist der Geist das Letzte, der Zweck, auf welchen die Bewegung hinzielt. In ihm erst ist das Leben des Universums ein schönes, seeliges und freies, alle andern Stufen des Universums gelangen nicht dazu, weil Grund und Existenz in ihnen noch nicht identisch gesetzt sind. Sie sind dem Grunde unterthan, weil nur im Geiste der Grund zu dem gemacht wird, was seine Bestimmung ist, nämlich Basis und Stoff zu sein. Es handelt sich also nicht wie bei Spinoza (und wie es zum Theil auch in den frühern einseitigen Darstellungen der Schellingschen Philosophie den Anschein hatte,) zu dem Bedingten den Grund zu finden, welcher, (durch einen Trugschluß) in dem Bedingten selbst gefunden wurde, sondern es handelte sich auf dem Höhepunkte der Schellingschen Philosophie darum, den Grund zu unterwerfen, auf seiner Grundlage den Zweck zu erhöhen. Ist aber der Geist Zweck, so ist er frei, dann ist er, weil Alles, was vor ihm ist, sich bei seiner Erscheinung zum Grunde macht, sich selbst setzend, und seine Freiheit ist seine Nothwendigkeit, die über alle Causalität, über alles Mechanische, Zeitliche u. s. f. hinüberragt und unergriffen von ihnen frei hindurchgeht. Im Geiste erst richtet sich die absolute Identität auf und schaut von dem Höhepunkt, den sie gewann, auf ihre Anfänge und ihren Fortgang zurück,

sie erschaut sich am Anfang nur als Gleichmöglichkeit oder als Indifferenz; daraus — mußten (denn in das Innere jenes Urgrundes reicht kein Blick), da sie sich selbst als das zum Licht verklärte Centrum weiß, zwei gleich ewige Prinzipien hervorgegangen sein, von denen das eine, der Stoff aus dem sie selbst gewoben, nothwendig der Dienstbarkeit des andern unterworfen sein mußte. Alle Punkte, die sie auf dem Wege zu sich erblickte, drängten sich ihrem Blicke als bekannte auf; noch in Nacht gehüllt war sie an ihnen vorübergegangen, nun sie aber am Ziel ist, erkennt sie dieselben als zu ihrem eignen Reich gehörig, in denen nur nicht dieselbe Majestät, Klarheit und Freiheit wohnt, als sie in sich selbst erblickt. Aber sie wendet sich nach der andern Seite herum und eine neue unermeßliche Laufbahn liegt vor ihr. Eine noch höhere Offenbarung Gottes, als in der Natur, geht in dem Reiche der Geschichte auf: die Stufenreihe in der sich die Natur erhob, ist ein Symbol der Stufenreihe, in der sich die Geschichte erhebt; in der letztern wird der ideelle Faktor erst in seiner positiven Natur enthüllt, und dies kann auch hier nur dadurch geschehn; daß der hier nun mit dem Licht, dem Wort angethane Grund, anstatt Grundlage zu bleiben, sich wieder erhebt und den bisherigen Sieg des idealen Prinzips in Frage stellt. Aber wenn in der Natur, worin der reale Faktor als positiv gesetzt war, das Licht hindurchdrang und die Schwerkraft in das Dunkel der Nacht verscheuchte — doch konnte es ihr Siegel nie ganz lösen, — so kann im Gebiete der Geschichte der Sieg des Lichtes, des Wortes nicht zweifelhaft sein. Aber alles muß versucht sein, damit Alles an den Tag komme. Ist die Natur des Geistes Freiheit, ursprüngliche Selbstbestimmung, so wird sie, wie der Geist selbst um höherer Manifestation des Göttlichen willen in einem neuen Proceß sich erst verwirklicht, concrete Freiheit dadurch, daß sie den Universal-Willen in sich wirken, und diesen zum Sieger werden läßt über das Prinzip der Selbstheit. (Hierbei ist ganz unerklärlich, wie der Abfall oder das Sichergreifen in der Selbstheit ein allgemeines sein mußte, da doch das Wesen des Geistes Sich-selbst-setzen ist, in ihm der Grund in Licht verklärt war. Es ist dies nur Consequenz der ersten Dualität und der mehr nur mechanischen Wirkung der Prinzipien). Ist dieser Prozeß geendigt, ist das, was nur Grund sein sollte in seine ihm eigene Ohnmacht zurückgesunken, ist der ideelle Faktor als positiver verwirklicht

so ist die Arbeit vollbracht, die ungestörte Ruhe der Indifferenz ist wieder eingetreten, sie ist allumfassende Totalität, in den Banden ewiger Liebe das Weltall tragend.

Das ist in den Grundzügen der große Gedanke der Untersuchung über die Freiheit, wie man ihn aus gar vielerlei Inconsequenzen und aus der mangelhaften Ausführung herauserkennt; eine vollendete Darstellung der Schellingschen Philosophie muß von vorn herein diesen Punkt im Auge haben, um alles Frühere, was nur immer die Richtung auf diesen Punkt hin auf verschiednen Pfaden einschlug, in seinem wahren Lichte zu betrachten; uns kam es im Vorigen auf eine solche Darstellung nicht an, sondern wir hatten nur die einzelnen Sphären der philosophischen Wissenschaft, welche Schelling bearbeitet hat, zu befragen, ob sie auf das aufgestellte Problem Rede und Antwort wüßten. Und da mußten wir uns auf das rein Objektive, an die unzweideutigen Stellen der früheren Schriften halten. Die Schrift über die Freiheit brachte den geschichtartigen Charakter dieses Systems erst zur vollkommenen Ausbildung, obwohl sie den Anspruch der Philosophie an immanente Entwicklung zu befriedigen suchte; der Spinozische Pantheismus bedurfte keiner geschichtlichen Entwickelung, vielmehr war ihm diese zuwider; Spinoza will zum Bedingten das Unbedingte, den Grund finden. „Spinoza leugnet allerdings ein gewordenes Werden der einzelnen Dinge, keineswegs aber ein nichtgewordenes Anfang- und End-loses Werden, ein wahrhaft wirkliches Entstehn und Vergehn derselben, obgleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden Flusse. Die einzelnen Dinge, lehrt Spinoza ausdrücklich, entspringen nicht unmittelbar aus dem Unendlichen, sondern jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus bis ins Unendliche. Es entspringen daher die einzelnen Dinge nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende, endliche uud vergängliche Weise; denn so entspringen sie bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Dasein darum nicht weniger unwandelbar beharren (Eth. P. I. Pr. XXVIII.). Unwidersprechlich behauptete also Spinoza das wirkliche Dasein einer ewigen Zeitlichkeit, ein anfangloses, aber wirkliches und wahrhaftes Entstehn und Vergehn endlicher wirklicher und wahrhafter einzelner Wesen in einer nothwendigen Folge. Den Einwurf aber, daß es eine Ungereimtheit sei, anzunehmen, es könne eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kom-

men, entfernte er mit leichter Mühe dadurch, daß er zeigte, wie die Zeit vor der Vernunft nothwendig und von selbst aus dem Zeitlichen verschwinde, womit dieses dann sofort zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt werde". (Friedr. Heinr. Jacobi's Werke. Bd. IV. Abtheil. II. S. 138. f.). „Da Spinoza nun einmal die Erfahrungsbegriffe von Bewegung, einzelnen Dingen, Generation und Succession, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte, so sah er sie zugleich von allem Empirischen — gereinigt, und konnte, bei der festen Ueberzeugung: Es müsse Alles — nur secundum modum quo a rebus aeternis fluit betrachtet werden: die Begriffe von Zeit, Maaß und Zahl, als von diesem Modo abgesonderte einseitige Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung betrachten, von welchem die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformiren und auf das Wahre (vere consideratum) zurückführen müsse". (Ebend. S. 141). Der neuere Pantheismus ist ein umgekehrter Spinozischer. Das potentia Unendliche, das unendlich ist, weil es den Keim aller Wirklichkeit enthält, verendlicht sich: so wie der in jener Gleichmöglichkeit als eingeschlossen gedachte Streit der Prinzipien hervorbricht; es wird in das Endliche (Reale) eingebildet, und wird aus ihm zurückgebildet in sich, in das Ideale, und so, erst als Indifferenz oder Identität des Idealen und Realen ist es actu, verwirklicht; es würde nicht verwirklicht sein ohne die Basis des Realen, ohne durch dasselbe hindurchgegangen zu sein, ohne es zu seiner Voraussetzung gemacht zu haben; oder vielmehr da es ohne diese Basis gar nicht persönlich ist, ist es in jedem Momente wirklich, so weit als es den Grund ex actu in potentiam setzt. Der neuere Pantheismus läßt das Absolute sich an den Erscheinungen der Natur und der Geschichte entwickeln zur (nie geschlossenen) Totalität. Darin liegt der Drang zur geschichtartigen Darstellung bei Schelling; nun trat aber in den Untersuchungen über die Freiheit der Widerspruch heraus, daß der immanente Fortgang des Begriffs in dem geschichtlichen Fortgang enthalten sein wollte. Geschichte ist aber nie geschlossen, und darum mußte der Begriff, der nach Abschluß suchte, über die Geschichte hinaus prophezeien. Darum sagt Schelling jetzt in seiner positiven Philosophie, diese Wissenschaft sei nie geschlossen, sondern erweitre sich über die Grenzen der Gegenwart — bis ans Ende der Dinge, da Gott Alles in Allem sein wird. Ferner

die Kunde, welche wir aus der Geschichte haben, sind freie Thaten; wenn auch über der Geschichte ein Prinzip waltet, sind doch die handelnden Persönlichkeiten frei, und ihr Thun ist kein solches, worauf mit Nothwendigkeit könnte geschlossen werden; nun aber nahm die Schrift über die Freiheit jene freien Thaten als nothwendige Ergebnisse immanenter Begriffs-Entwicklung; von diesem Widerspruch suchte die positive Philosophie in der neuern Zeit sich zu befreien, sie nahm die Annahme des conträren Prinzips, die Weltschöpfung, den Abfall des Menschen, die Mythologie, die persönliche Erscheinung des idealen Prinzips u. s. f. als Fakta, als freie Thaten, die wir nur hinterher aus den Prinzipien erklären, (welche wir nicht a priori wissen können). Darf uns aber nun eine Philosophie, die dem bezeichneten Widerspruch zu entgehn sucht auf die angegebne Weise, daß sie die Kette immanenter Entwicklung in einzelne Glieder trennt, — eine Philosophie, die den Widerspruch, der dadurch zu Tage kommt, daß die beiden Seiten in eine Wissenschaft fallen, auflöst in eine äußerliche Verschiedenheit zweier sich (wie wir sehn werden) gleichgüligen Wissenschaften, anstatt ihn mit dem falschen Prinzip, aus dem er floß, aufzuheben, — darf eine solche Philosophie, die gar nicht von sich hinwegkommen kann, obwohl sie ihren Schaden einsieht, uns Hoffnungen erwecken, daß sie die großen Probleme lösen werde, um die es sich heute handelt? sie muß und kann nichts andres, als ein einseitiges System der Immanenz sein, so sehr sie es sich auch selbst und Andern verhüllen möchte, sie muß es sein, wie die Schrift über die Freiheit es ist, in welcher reine Vernunft-Wissenschaft und positive Philosophie noch ungetrennt sind. Diese Trennung kann, wie gezeigt, gar nichts verändern. Die positive Philosophie bleibt dem neuern Pantheismus getreu, welcher ein umgekehrter Spinozismus ist.

Es ist keine Schrift, um sich das leichte Verständniß der neuern positiven Philosophie zu verschaffen, so wichtig als die Schrift über die Freiheit; wie wir oben die göttlichen Prinzipien, wie sie diese Schrift giebt, kurz entwickelt und geprüft haben, so wollen wir auch einige, die menschliche Freiheit insbesondere erörternde Stellen herausheben, theils weil sich nur schwierig der eigentliche Kern jener Abhandlung heraus schälen läßt, theils weil der Leser nach schneller Vergegenwärtigung dieser Punkte sich leicht in der positiven Philosophie orientiren

wird; beiläufig heben wir einige Unangemessenheiten heraus; aber nur beiläufig, denn auf die Hauptsache müssen wir in der Beurtheilung der neuen positiven Philosophie zurückkommen.

Wenn die Natur als die erste Schöpfung die Verklärung des ursprünglichen Dunkels in Licht anstrebt, aber es doch nicht zur vollkommenen Umwandlung des Grundes in Verstand bringt, und darum dem Grunde verfällt, so geschieht es im Geiste als der höhern Potenz, daß das ideale Prinzip den hinter der Natur noch zurückbleibenden Grund noch gewaltiger ergreift, um ihn ganz in sich umzuwandeln, und dies Produkt als die lebendige Identität beider Prinzipien ist der Geist. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Wäre nun im Geiste des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, und das ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Die Selbstheit, die im Menschen Geist geworden ist, ist selbst die höhere Potenz des im Grunde wirkenden Prinzips, und in ihr concentrirt sich die ganze Macht des finstern Prinzips wie auch des Lichtes. Die Selbstheit im Menschen ist übercreatürlich und und dient nicht als Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sie ist über und außer aller Natur; dadurch daß sie Geist ist, ist die Selbstheit frei von beiden Prinzipien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Universalwillen (das Licht, den Verstand) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund sein muß, aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höhern Prinzips des Lichtes. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht), — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist, — kann die Selbstheit sich trennen von dem Lichte, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur ist, sofern er im Centro (d. h. im Grunde) bleibt, auch in der Peripherie zu sein. Dadurch entsteht im Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Lichte d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Prinzipien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille

im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Prinzipien besteht, so ist der Wille in göttlicher Ordnung. (S. 438. f.) Böses und Gutes ist nur in der zum Geiste erhobenen Selbstheit möglich; nicht das intelligente oder Licht-Prinzip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d. h. zu Geist erhobene, wirkt im Guten: so folgt auch das Böse nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern ist der im Gegensatze gegen den universalen Willen in sich reflektirte Eigenwille der Selbstheit.

Warum aber wird die Trennung der Prinzipien im Menschen, d. h. das Böse ein Wirkliches? Sie ist zur Offenbarung Gottes nothwendig. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geiste des Menschen wirklich ist: so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit nicht ihre Allmacht erweisen. Das Band der Prinzipien im Menschen ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkte; was er auch wähle, es wird seine That sein; aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges sein kann. (S. 451 f.) Da der Grund wirken muß, damit die Liebe sein könne, hat der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne. (S. 454.) Er ist daher das Sollicitirende, durch welches die Unentschiedenheit des Menschen aufgehoben wird. Wie in der anfänglichen Schöpfung, die nichts Anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstre Prinzip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Aktus) erhoben werden könnte: so muß eine erhöhte Potenz des Grundes die Geburt des Geistes begleiten. Wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht entgegengesetzt ward, so setzt dem in höherer Stufe erregten Geiste des Bösen, der das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, der Geist der Liebe ein höheres Ideales entgegen, das Wort, welches die Menschheit oder Selbstheit annimmt und dadurch persönlich wird. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, in deren Verlauf sich

der urbildliche und göttliche Mensch, der im Anfange bei Gott war, und in dem alle andern Dinge und der Mensch selbst geschaffen ist, offenbart. Was in der ersten Schöpfung der Grund war, nur aber hier in einer höheren Potenz als Böses, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird, immer nur Grund, ohne selbst zu sein, ohne durch sich a potentia ad actum übergehn zu können. Wie im Anfang der Natur, so auch im Anfang der Geschichte ließ Gott, weil ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz sein mußte, den Grund in seiner Independenz wirken. (Dies ist freilich eine Inconsequenz gegen die wesentlichsten Sätze des Systems!) Aber das Wesen des Grundes kann für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen. Indem der Grund, das kommende Licht vorempfindend, alle seine Kräfte zur höchsten Schärfe entwickelt, ist der Moment der Geburt des höhern Lichtes des Geistes, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch beschränkter und verschlossener Offenbarung: und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen. Eine zweite Schöpfung wird möglich, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d. h. als actu sich offenbart.

Dies betrifft das allgemeine, in der Offenbarung Gottes von Anfang durch Reaktion des Grundes erweckte Böse, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber danach strebt. Im Menschen äußert sich der Grund als Reaktion gegen das Uebercreatürliche der Freiheit, indem er die Lust am Creatürlichen erweckt. In den Grund, in die Selbstheit eingeboren, durch Erweckung, Einbildung des idealen Prinzips aus dem Grunde hervorgehoben, ist der Mensch im Widerspruch gegen den universalen Willen, daher die Nothwendigkeit der Sünde; dennoch aber bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen. Denn das intelligible Wesen des Menschen ist außer allem Causal-Zusammenhang, wie außer und über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt

sein; indem es selbst vielmehr allem Andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei (nach Kant). Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen, aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung: diese Bestimmung ist die, die er sich selbst giebt, sein eignes Wesen. Dem Gesetz seines eignen Wesens gemäß zu handeln, ist Freiheit. Dies sein Wesen oder seine Nothwendigkeit ist kein todtes Sein, sondern die Freiheit, seine eigne That, ein Ur- und Grundwollen, das allem Selbsterkennen vorausgeht. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiednes Wesen, nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung fällt außer aller Zeit, fällt mit der ersten Schöpfung zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Zeit nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen frei und selbst ewiger Anfang ist. Diese freie That, die im Bewußtsein nicht vorkommt, da sie ihm selbst vorangeht und es selbst erst macht, wird für den Menschen, wie er in der Zeit erscheint, zur Nothwendigkeit; sie ist aber seine außer aller Zeit liegende Urbestimmung. Der Mensch ist schon anfänglich Handlung und That, sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit her in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Prinzip des Bösen geboren, wenn gleich dies Böse zu seinem Selbstbewußtsein erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Dies durch eigne That vor der Geburt zugezogene Böse ist das radikale Böse. Nur aus diesem finstern Prinzip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht heraus-

gebildet werden. Das wahre Gute kann nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden, und daß der Mensch dieser umwandelnden Wirkung des guten Geistes sich nicht positiv verschließt, ist schon gesetzt in jener anfänglichen Handlung, wodurch er dieser und kein andrer ist. Eben das In-sich-handeln-lassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge jener intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist. Wie erscheint nun das Gute und Böse wirklich im Menschen? Wenn der Mensch seine Selbstheit zum universellen Willen aufspreizt, und die beiden Prinzipien in Zwiespalt setzt, die mit einander verknüpft und in wahrer Ordnung das Band der göttlichen Liebe oder der wirklich existirende Gott in ihm sein würden: so schwingt sich an die Stelle, da Gott sein sollte, ein umgekehrter Gott, jenes aus der Potenz immer in den Aktus strebende Wesen, und umstrickt ihn, daß er aus dem Seienden in's Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge fällt, in dem Wahne, selbstschaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Aber dieses Prinzip eben, das Gott in der Kreatur überkleidet, und mit Liebe bedeckt — denn in seiner Nacktheit ist es schrecklich —, wird, vom Menschen aufgereizt, für ihn zum verzehrenden Feuer, zum fressenden Zorne Gottes. Das wahre Gute kann nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtsein und der Erkenntniß. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses. Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit; das Gute besteht in der vollkommenen Eintracht der Prinzipien, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches sein, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise Eins sind. Das Verhältniß beider läßt sich daher nicht als selbstbeliebige oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. (S. 474 ff.)

Der Darstellung hängen wir noch einige beurtheilende Anmerkungen an, behalten jedoch die Ausführung derselben dem letzten Abschnitt unsrer Schrift vor, wo wir die positive Philosophie der Kritik unterziehn werden. Die Frage nach der Freiheit ist mit der Frage nach der Transscendenz oder Immanenz Gottes, d. h. nach dem Verhältniß Gottes zur Welt auf das engste verwandt. Das hat auch Schelling in dieser Abhandlung über die Freiheit gesehn. Der Begriff der

wahren Freiheit fällt nach ihm mit der Versöhnung der entgegengesetzten Prinzipien in Gott zusammen, allda der Grund oder der Eigenwille in der That sich zum Stoff des ideellen Prinzips, des Universal-Willens gemacht hat; Gott selbst ist actu nur in dieser wahren Freiheit, die nicht bloß dem Begriffe nach, sondern eine concrete, erfüllte ist. Damit aber wahre Freiheit sei, müssen nach dieser Abhandlung die Prinzipien durch den Zwiespalt hindurchgegangen sein, der Eigenwille muß sich in seinem Grunde erfaßt, gegen den Universalwillen aufgelehnt haben. Dieser Gegensatz, der das Böse möglich, und da er selbst nothwendig ist, auch nothwendig macht, fällt ebenfalls in das Leben Gottes. Was ist nun die Freiheit, als Wahl, als ein freies Schweben zwischen den beiden Prinzipien, das sich entweder der einen oder andern Seite zuwenden kann? Sie ist nicht da, ohne mit dem einen oder mit dem andern Inhalt erfüllt zu sein. Sie ist bloß das Gefäß der Liebe oder des Zornes Gottes. In sich selbst hat sie keinen Widerstand gegen die Magie des Guten oder des Bösen. Wie könnte es auch anders sein? Der Wille, die Freiheit, überhaupt der Mensch ist ja nur der Grund, wie er in Licht erhoben ist, er ist nur die Einheit der beiden streitenden Prinzipien. Wie jede Existenz der Natur ihr Sein, ihr Leben, ihren Bestand nur hat in dem Maße, in welchem sich die beiden Faktoren durchdrungen haben, und ein andres Leben, als dieses ihnen hiemit angewiesene nicht haben können: so ist auch das ganze Wesen des Menschen in dem Maße beschlossen, in welchem die Prinzipien sich in ihm durchdrungen haben. Ein neuer Proceß ist nur dadurch denkbar, daß eine von den beiden Mächten sich zum Herrn des Bodens, des Kampfplatzes macht, auf welchem sie sich vorher die Hand gereicht hatten; und da scheint wohl der Grund das erste Anrecht zu haben, da der Mensch, ein Gebild des Grundes, Selbstheit und Ich ist; nun aber ist es an dem andern Prinzip, das erste aus dem Besitze zu verdrängen, weil nach der Voraussetzung das Ideale siegen, und den Grund verklären muß. Die Freiheit ist nur ein Durchgangspunkt, und das zweite Reich (der Geschichte), das durch sie möglich wird, nur eine Stätte des neuen Streites der Prinzipien zum Zwecke der höhern Offenbarung Gottes. Daher stellt es auch Schelling so vor (man sehe dasselbe unten in der positiven Philosophie), daß die Freiheit in dem Moment, da sie auftritt, verschwindet in dem uranfäng-

lich Gewollten, und dieser Eine freie Akt wird sodann zur starren Nothwendigkeit, so daß seit dem Akte die Eigensucht des Grundes als Zwietracht der Prinzipien oder das ideale Prinzip als Harmonie im Menschen wirkt. Daher auch die beiden Mächte als magisch auf den Menschen wirkend gedacht werden. Der Mensch, heißt es, habe sich ursprünglich in der Eigensucht ergriffen, das sei das radikale, gründliche Böse — ist dies nicht dieselbe Inconsequenz gegen die oberste Voraussetzung des Systems, wie die alleinige Herrschaft des Grundes in der Natur und in der Geschichte ganze Aeonen lang? und wie nun der urbildliche Mensch persönlich wird: so bemächtigt sich auch die göttliche Magie des vom gründlichen Bösen ergriffenen Menschen, und wandelt ihn um, um die Harmonie der Prinzipien wieder herzustellen.

Das Sinnliche und das Uebersinnliche bedurften, um auf dem geistigen Gebiete sich zu berühren und in das wahre Verhältniß gestellt zu werden, eines lebendigen Mittelgliedes, das potentia und actu zugleich und mit Energie ausgerüstet sei, und dies Mittelglied ist einzig und allein der Wille, nur durch ihn hätte jener Proceß geistige, sittliche Bedeutung erhalten, aber dieses Mittelglied ist zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit, zu einem flüchtigen Reflex, zur bloßen Potenz herabgesunken, für welche jene beiden Faktoren erst den Inhalt und die Wirklichkeit hergeben: darum ist, was jene beiden Prinzipien zusammenhält, nur die Gewalt, die von der Uebermacht des idealen Faktors ausgeübt wird, und diese Gewalt des Einen differenten Gliedes kann nur als eine kräftigere und in ihrem Thun glücklichere Eigensucht erscheinen, welche das Ihre sucht und darum das Entgegenstrebende aus dem Dasein verdrängen will.

Wie könnte auch die vorliegende Hypothese die Freiheit als specifisches Prinzip des Menschen möglich machen, da nach ihr, wenn sie es hoch bringt, die Freiheit nur ein conatus immanens, conscientia sui praeditus sein kann. Der Geist ist nur eine höhere Potenz der Natur. Grund und Existenz, und zwar so, daß diese jenen sich zur Basis macht, sind in jedem Naturwesen in einem bestimmten Grade vereinigt, ein höherer Grad ist ihre Identität im menschlichen Geiste, und es liegen noch höhere Stufen der Vereinigung über dem menschlichen Geiste (wenn sie auch nur in seine Entwicklung fallen), weil sie in ihm nicht unauflöslich geeint sind wie in

Gott. Auch des Menschen Freiheit ist nur eine höhere Potenz der Freiheit eines jeden Naturprodukts, denn auch dieses wird wegen der Zweiheit der Prinzipien, die zu seinem Sein beitragen, als unabhängig gegen beide gefaßt (was übrigens, wie vorher erwiesen, eine Täuschung ist). Böses und Gutes sind nur die höheren, mit dem Grade der in Licht verklärten Selbstheit oder des Geistes nothwendig gesetzten Potenzen der beiden anfänglichen Prinzipien.

Es ließen sich im Einzelnen noch manche Schwierigkeiten gegen das in dieser Abhandlung über die Freiheit Ausgeführte erheben, z. B. wie die gleich anfangs als Gegensätze, als zwei gleich ewige Anfänge auftretenden Prinzipien jemals sich vereinigen können, da sie an sich nicht Eines sind, daher sie auch nach jeder relativen Einheit wieder aus einander fliehn; sodann, wie jene ganz abstrakt vorgestellten Prinzipien, von denen das Eine als abstrakt Allgemeines, das Andre als abstrakt Einzelnes und Eigensüchtiges gedacht wird, sich überhaupt berühren mögen *); für uns sei es hinreichend, den Hauptpunkt in Frage gestellt zu haben. Man nehme dazu, was wir oben von der Anwendung der Prinzipien des Natürlichen auf das Geistige (Naturphilosophie), von der theoretischen Beurtheilung des Praktischen, von der Trennung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit und bei der Gelegenheit von der Nothwendigkeit des Bösen gesagt haben; und es wird dem aufmerksamen und nicht von bestimmten, traditionellen Schul-Theorieen gefangen genommenen Leser einleuchten, daß die genannte Abhandlung so wenig als die bisher beleuchteten Versuche Schelling's das Problem der Freiheit gelöst hat. Ein System der Immanenz kann das Problem nicht lösen.

Es sei erlaubt, gleich hier, wo wir von der früheren Lehre Schelling's Abschied nehmen, im Voraus einen Blick auf die positive Philosophie Schelling's zu werfen, denn nach dem Zusammenhang der Materien hätten wir von der Abhandlung über die Freiheit gleich zur positiven Philosophie überzugehn. Unsre Beurtheilung würde dadurch ungleich mehr

*) Schwierigkeiten dieser Art hat eine sehr geistreiche und gedachte Untersuchung von Schmidt in Erfurt, „die absolute Persönlichkeit und absolute Freiheit des Identitätssystemes", hervorgehoben. Zeitschrift für spekulative Theologie, herausgegeben von B. Bauer. Berlin 1837. Bd. 3. Hft. 1. S. 49—87.

Licht erhalten. Indeß da wir von nun an dem Gange der Schelling'schen Vorlesungen zu folgen haben, und uns durch vieles Fremdartige in dem sachlichen Zusammenhang müssen unterbrechen lassen, so finde gleich hier eine vorläufige Andeutung Platz, welche späterhin ihre Ausführung erhalten wird. Die positive geschichtliche Philosophie löst die immanente Dialektik auf, welche sie in die negative Philosophie verweist, sie geht vielmehr an Thatsachen der Erfahrung fort. Bei alle dem muß aber, um Erfahrung möglich zu machen, doch ein Prinzip da sein, das Mannichfaltige, das Beziehungslose mit der Verstandes- oder Vernunft-Einheit zu vermitteln, und da sehn wir bei Schelling die immanente Dialektik wieder in ihre ganze Herrschaft eingesetzt. Was als freie Thatsache, als freies Faktum erscheint, ist vielmehr ein nothwendiger Punkt, der ebenso durch den Ausgangspunkt des Ganzen herbeigeführt, als vom Endziel der Entwicklung angezogen, so wie durch die vorwärts und rückwärts liegenden Punkte gehalten und bedingt ist. Was auch in der positiven Philosophie die ganze Entwicklung trägt und die Geschichte ausmacht, ist der sich als Geist verklärende Gott. So lange die Philosophie auf dem Gebiete der Natur sich bewegte, in der jedes Produkt das wirklich ist, was es seiner Möglichkeit nach ist, dachte sie nicht daran, Gott als Geist, als actu seienden Geist zu bestimmen, sie faßte ihn als absolute Identität, als Totalität in seinen Potenzen, als All. So wie sie aber das geistige, sittliche Gebiet erreichte, um das Sein Gottes auch in dieser Weise des Daseins zu bestimmen, sah sie Gott, wie den menschlichen Geist, selbst hineingerissen in einen geschichtlichen Proceß, der das der Möglichkeit nach Seiende zur Wirklichkeit brachte; in diesen Proceß zog die Abhandlung über die Freiheit auch die Natur, und nun bekam das System die Form, daß das absolute Prinzip, die Identität an der ganzen Stufenreihe des natürlichen und geistigen Daseins sich aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit entwickelte. Dies war auch noch durch einen andern Grund herbeigeführt. Sollte nämlich die Identitätslehre ihre Aufgabe vollziehn, das Einzelne im Allgemeinen, das Allgemeine im Einzelnen anzuschauen, das organische Ganze als ein alle seine Glieder setzendes und reproducirendes Leben darzustellen; sollte die Identität wirkliche Identität der ebenso gesetzten als aufgehobenen Unterschiede sein, so konnte dies nur so geschehn, daß, was als Begriff dem Proceß voraufging, als

ein vollzogenes, Resultat der Bewegung war. Daher setzt die Abhandlung über die Freiheit selbst über den actu seienden Geist, d. h. die Identität der beiden Prinzipien hinaus den Urgrund als ewige Liebe, so daß der Urgrund die ganze Bewegung umschließt, wie nach der Vorstellung der Alten das Wasser die Erdscheibe. Der Urgrund, heißt es, theilt sich in die zwei gleich ewigen Anfänge nur damit die zwei, die in ihm, als Urgrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden. Im Geiste ist die absolute Totalität des Idealen und Realen. Aber über dem Geiste ist der Urgrund, der nicht mehr Indifferenz ist und doch nicht Identität der beiden Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit. Ganz treffend sagt hierüber die Untersuchung über die absolute Persönlichkeit und absolute Freiheit des Identitätssystems *): „Die Persönlichkeit, welche das System in seiner Weise und auf seinem Wege gefunden hat, und allein finden konnte, ist in der That nur die temporäre quantitative Gleichsetzung des Idealen und realen Grundes, die in die abstrakte Unendlichkeit sich fortsetzende Uebermacht jenes Prinzips und sich widersetzende Macht des Grundes, die sich nur äußerlich an einander reiben und an einander passen, ihrem innern Wesen nach sich widerstreben und unvereint bleiben. Die quantitative Identität ist wirklich das Wesen derjenigen Persönlichkeit, die in dieser Philosophie erreicht wird, sie ist in der That der Urgrund, aus welchem diese Persönlichkeit entspringt, und der Urgrund, in welchem, als ihrem äußersten Ende, sie abschließt.“

Die positive Philosophie, die denselben Gang der Construktion befolgt, als die Abhandlung über die Freiheit, wenn sie auch den immanenten Fortschritt zerbrochen zu haben glaubt, setzt als Resultat ebenfalls den wirklichen Gott in der Einheit seiner Potenzen, deren überwesentliche, selbst an sich als Geist nicht gebundene Einheit er ist, wie diese in ihm ein selbständiges, auf frei erworbene Herrschaft gegründetes, doch durch gleiche Gottheit zusammengehaltenes Sein haben; in dem ganzen Proceß, wie vor demselben, vor aller Heraussetzung der Potenzen, wird er, wie jener Urgrund, jene Indifferenz in der Abhandlung über die Freiheit, als über jedem möglichen Proceß, jeder möglichen Weltschöpfung, jedem möglichen Abfall des

*) A. a. O. zum Schluß.

Creatürlichen erhaben gedacht, so daß er förmlich der geschaffnen Welt den Rücken wenden, und der Herrschaft eines Prinzips sie überlassen kann. Diese merkwürdige Rolle, welche dieser deistische Gott in der positiven Philosophie spielt, bringt den Schein hervor, als ob jene Reihe von Thatsachen, das Annehmen des conträren Princips von Seiten Gottes, die Weltschöpfung, der Abfall des Menschen, der mythologische Proceß, die Versöhnung durch Christus, eine Kette freier Entschließungen sei. Schelling hat wohl ganz recht gesehn, daß ohne ein freies, über alle Erfahrung, alle Bedingtheit, über allen Weltzusammenhang hinausliegendes Prinzip, das aber eben so sehr durch Mittelglieder mit dem Bedingten in Beziehung steht, Freiheit nicht zu erklären sei; aber die Freiheit Gottes, so wie die Freiheit jener Thatsachen ist in der positiven Philosophie ein bloßer Schein. Jene Aufgabe zu lösen, langt das philosophische Prinzip gar nicht aus, welches die geschichtliche Philosophie zu Stande bringt. Die Freiheit Gottes und die Freiheit in der Reihe jener Thatsachen ist in diesem System eine ganz ungegründete Annahme, die durch die Uebersicht des ganzen Processes von selbst hinweggenommen wird.

Es liegt die Einsicht ziemlich nahe, daß der Anfang der positiven Philosophie, da mit dem unvordenklichen Sein Gottes, in welchem dieser sich geradezu findet, zugleich Gott an einer ihm von Ewigkeit erscheinenden Möglichkeit die Aussicht hat, sich von jenem vorfindlichen, aufgedrungenen Sein zu befreien, und sich zur Potenz zu erhöhen, um sich als von seinem zufällig nothwendigen Sein freies nothwendig nothwendiges Wesen, ja selbst an sein Wesen nicht Gebundenes; als Geist zu setzen — ich sage, daß dieser Anfang der positiven Philosophie der verschleierte vorsichtigere Ausdruck für die Indifferenz ist, welche das Reale und Ideale, den Grund und die Existenz in ihrer Hand hält, und sich in diese beiden gleich ewigen Anfänge theilt, um nach Ablauf ihres Processes als concreter Geist zu existiren. Denn zur Potenz erhebt sich ja Gott erst, so wie er die Möglichkeit eines Seins erblickt, das sein zufällig ihm gewordnes Sein verdrängen, und dieses nöthigen kann, als nothwendiges Sein sich zu bewähren. Das ist die Idee, das Gesetz Gottes, daß nichts eingehüllt, nichts zweifelhaft bleibe, sondern Alles offenbar werde. Die positive Philosophie muß freilich mit dem Positivsten anfangen, dem kein Begriff zuvorkommen kann; das ist das blinde actu seiende

Sein, es ist die absolute Thesis, und behält daher im ganzen Proceß die Bedeutung des Positiven. Das Negative, das conträre Prinzip, wird erst zugelassen, aber so wie es zum Sein zugelassen ist, stellt es das Positive in Frage, aber dieses bewährt sich, bringt das conträre Prinzip in sich zurück, giebt sich dadurch selbst erst Existenz durch Unterwerfung der Basis, des realen Grundes, und wie nun dies in den sich erhebenden Stufen des Seienden vollbracht wird, wird der Geist verwirklicht, der, der Nothwendigkeit entnommen, ein freies Können ist. War gegen die Naturphilosophie einst die Frage zu erheben, ob die absolute Identität in dem aufgehobenen Unterschied des Idealen und Realen (dann war es keine Identität) oder in dem als solchen gesetzten Unterschied derselben (dann war es auch keine Identität) bestehe, und beging sie daher in ihrem ersten Satze ein sophisma dictionis, so antwortet sie nun auf diese Frage durch den Proceß, wo die Indifferenz ihre Momente frei läßt, und durch sie aus ihnen zur absoluten Identität sich erhebt. Die negative Philosophie bildet hier nur das logische Vorbild der positiven. Aber entgeht dann die positive Philosophie jenem Einwurf? Wo ist denn nun die absolute Identität? In der Indifferenz oder in der Potenz, die sich durch die sich darbietende Möglichkeit frei sieht vom actu Seienden und es verwandeln kann in ein nothwendig Seiendes, kann sie offenbar nicht liegen, denn diese hat den Proceß noch vor sich, durch den sie „das Sein von sich hinwegbringt", hier ist Alles nur noch Möglichkeit; aber im Proceß auch nicht, denn dieser ist nur durch die Ungleichheit seiner beiden Enden, der Indifferenz und der (gesetzten) Identität; also am Ende des Processes, aber dieses wird nie erreicht, denn so wie es erreicht scheint (zuerst im ursprünglichen Menschen, dann im zweiten Menschen vom Himmel), da entwickelt sich von Neuem der Proceß, die Spannung der Potenzen. So erscheint die erste von Gott gewollte Spannung, die die Schöpfung zur Folge hat, als die Thesis, wo die Differenz noch in der seligen Ruhe der Immanenz verschlossen liegt; dann aber entwickelt sich die Differenz zu ihrem Ernste, der reale Grund, nun als ἀντικείμενον statt als ὑποκείμενον, bildet den Ausgangspunkt der Antithesis (wie das Positivste den der Thesis) und verläuft im mythologischen Proceß: die Freiheit des ursprünglichen Menschen ist hier nur Moment, nur ein Gedanke, ein fliehender Uebergangspunkt, um der Antithesis zum unbe=

schränkten Walten zu verhelfen; nach zugelassener, oder vielmehr nothwendig im Proceß (zu dessen Vertiefung und zu desto höherer Auflösung) herbeigeführter Antithesis — denn war sie einmal an sich in der Thesis, so mußte sie für sich werden — tritt nun nothwendig die Synthesis ein. Die außergöttliche Welt (Antithesis) wird zurückgebracht; das ist nunmehr kein freier Akt (wie die positive Philosophie uns einredet), sondern ein durchaus nothwendiger. Aber wenn nun in der gänzlichen Auflösung der Spannung, in der Zurückbringung des Außergöttlichen, als eines Opfers für Gott, alle Aussicht eines neuen Processes sich zu schließen scheint, so öffnet sich ein neues Feld für das Wogen der Potenzen in der Geschichte der christlichen Kirche. Und so wird der Proceß nie geschlossen, er verläuft in alle Ewigkeit; „auch die Gegenwart ist der Erfahrung der positiven Philosophie kein Schlußstein". Erst mit der Erfüllung des Wortes in 1. Cor. 15., erst in der vollendeten Dreieinigkeit tritt die absolute Identität ein. So ist sie also nirgends. Da das Ganze ein theogonischer Proceß ist, eine Gott-werdung, da Gott sich wie eine unvollkommene Natur entwickelt nach immanentem Gesetz [denn erst hatte er den Sohn als bloße demiurgische Potenz in sich, dann außer sich als einen selbständigen Herrscher des außergöttlichen Seins (Antithesis), dann in sich als selbständigen, als Herrscher eines eignen Reichs, und zuletzt unterwirft sich der Sohn als ein Selbständiger, und giebt dem Vater das Reich zurück (absolute Synthesis)], so ist Gott nie ein abgeschlossenes Prinzip, nie Weltschöpfer, nie Versöhner, nie der Heiligende, am wenigsten der Heilige, denn er selbst ist einem nothwendigen Proceß unterworfen, da er seine Idee zu erreichen hat. Mit Einem Worte, er ist eine Natur. Wo ist hier Freiheit, auch im Menschen? Die Religion, die Stufen der Mythologie, die Offenbarung sind ganz objektive Vorgänge des theogonischen Processes, nur auf dem passiven Boden des Bewußtseins, wie vorher auf dem Boden der immanenten Natur; das Bewußtsein ist kein mitwirkender Faktor, diese Bedeutung haben nur die kämpfenden Potenzen. Wo ist da Freiheit, That, Religion, Offenbarung? In der Antithesis und Synthesis wiederholt sich nur derselbe Naturproceß, wie in der Thesis, der Geist ist die zweite, scheinbar freie Natur. Das Ganze ist also Naturphilosophie, und alle Erklärungen, Begütigungen, aller Schmuck, alle Redensarten können diesem System nicht seinen

Grundcharakter nehmen. Was ein System seinem Prinzip nach ist, das kann es nicht verläugnen.

Wir begnügen uns hier mit dieser beiläufigen Hinweisung auf die positive Philosophie, nach gegebener Darstellung derselben im vorletzten Abschnitte unsres Werkes werden wir diese Materien wieder aufnehmen und weiter verfolgen.

Vernehmen wir nun, ehe wir unsere ungetheilte Aufmerksamkeit den Schellingschen Vorlesungen zuwenden, einen Sprecher von der entgegengesetzten Partei, damit wir die Berechtigung der andern Seite der Antinomie hören und doppelt schwer die Wucht fühlen, die Schelling an dem Himmel seiner freien ungehemmten Philosophie auf seinen Schultern trägt. Friedrich Heinrich Jacobi, ein feiner Denker, einer der gelehrtesten Kenner alter und neuer Philosophieen, in seinem redlichen Bemühn gar arg verunglimpft (die neuere Philosophie dürfte sich glücklich schätzen, wenn sie unter den Reihen ihrer Gegner, den sg. Theisten, einen einzigen erblickte, der solch unpartheiischer und in die Sache sich vertiefender Beurtheilung fähig wäre), denn jeder Philosoph muß an ihm achten, daß er seinen Standpunkt sich wissenschaftlich vermittelt hatte, — möge seine Erklärung gegen Schelling abgeben, wie er dieses, nachdem 1809 die Untersuchung über die Freiheit, 1812 das „Denkmal auf die göttlichen Dinge u. s. f." erschienen war, im Jahre 1815 that bei der Sammlung des zweiten Theiles seiner Werke in der Vorrede zu dem Gespräche Idealismus und Realismus. S. 77. ff. Er hat um so mehr Recht, hier gehört zu werden, da Schelling die Sätze der positiven Philosophie immer im Gegensatze gegen den logischen Pantheismus und den Jakobi'schen Theismus entwickelt.

„Zwei Blendwerke sind es, wodurch der, Gestalt und Namen vielfach verändernde, in Wahrheit aber immer derselbe — ein Walten der Freiheit über dem Walten der Nothwendigkeit, eine Allmacht über dem Schicksal, nicht zulassende — Sensualismus oder Materialismus, seine Einseitigkeit und Schwäche zu decken gesucht hat, so daß es scheinen könnte, auch ihm sei der Freiheitsbegriff und die Ueberzeugung vom Uebersinnlichen nicht fremd. Das erste dieser Blendwerke beruht darauf, daß man durch fortgesetzte Abstraktionen des Verstandes den Begriff des Unbedingten zu gewinnen meint. In der Abstraktion nämlich läßt man die besondern, ein Sinnenobjekt bedingenden Verhältnisse und Merkmale fallen, man hält bloß

das Allgemeine fest, welches dann im Verhältniß mit dem Besondern unbeschränkter erscheint, nicht mehr an die einzelnen Bedingungen des Besondern gebunden ist; und wähnt nun, durch eine Abstraktion von allen Schranken müsse sich der Begriff des Unbedingten dem Verstande ergeben. Dies Abstraktum ist aber in der That nicht der Freiheits-Begriff als der eigentliche Begriff des Unbedingten, sondern nur die nichtige Vorspiegelung eines Ganzen ohne allen Inhalt und darum ohne alle Schranken, ein Begriff des vollkommen Unbestimmten, weil eben in der Abstraktion von allen einzelnen Bestimmungen weggesehn wurde. Seinem Inhalt nach ist dieser höchste Begriff, zu welchem der Verstand durch Abstraktion fortschreiten kann, der Begriff der reinen Negation, des reinen Nichts. Betrachtet man ihn als den unbedingten Grund, aus welchem jegliches Bedingte hervorgeht, so ist dieser Grund eigentlich der absolute Ungrund, ein vollkommen unbestimmtes Werden, aus welchem das Bestimmt-Gewordene entstanden sein soll; ein All ohne irgend ein Merkmal als Grund einer realen Welt mit unendlich mannichfaltigen bestimmten Merkmalen. Dieser rein negative Begriff gewinnt dadurch keinen positiven Inhalt, daß ich damit den Begriff einer unendlichen Zeit und eines in ihr sich enthüllenden unendlichen Naturmechanismus — nothwendige Causalitätsreihe — verknüpfe; denn es ist hier gar kein Erstes und kein Letztes, kein Was und kein Wozu; ja der Begriff des unendlichen Naturmechanismus selbst muß dem Verstande bei schärferem Nachdenken als unmöglich erscheinen, nur stellt der Denker alsdann dieser Unmöglichkeit im Begriffe das offenbare Dasein in der Sinnenwirklichkeit entgegen, den als Weltgesetz unwidersprechlich vorhandenen Causalnexus, obgleich es immer eben ungereimt bleibt, denselben ohne Anfang und Ende anzunehmen, und von dem Satze auszugehn: Nichts ist unbedingt — ausgenommen der Causalnexus selbst, das bloße Werden aus dem Werden. Daß man sich mit diesem Blendwerke begnügt, liegt darin, daß der Freiheitsbegriff, als wahrer Begriff des Unbedingten, unvertilgbar im menschlichen Gemüthe wurzelt. Dieser Drang überwältigt die Widersinnigkeit, eine bloße Negation an die Spitze alles Philosophirens zu stellen; und weil die Abstraktion zum Allgemeinsten, Unbestimmtesten fortgehn kann, hält man das absolut Unbestimmte für das Wahrhaft-Unbedingte, für den Freiheitsbegriff

selbst, und sucht — die wahre Quelle, nämlich die Vernunftwahrnehmung, verkennend, — seine Wurzel im Verstande."

„Das zweite Blendwerk schließt sich eng an dieses erste. Die Sinnenwahrnehmung, auf welche der Verstand im Sensualismus ausschließend gerichtet ist, kommt jenem falschen Begriffe des Unbedingten zu Hülfe. Betrachten wir das wirkliche Entstehn und Werden in der Natur, so scheint das Gesammte, von uns Weltall genannt, auf eine allmähliche Entwicklung aus einem früherem Chaos, aus einem ursprünglich Wüsten und Leeren hinzuweisen. Jener Begriff des Chaos, des Unfertigen entspricht dem durchaus Unbestimmten des Verstandes; beide schließen sich an einander; der leere Verstandesbegriff wird gleichsam ausgefüllt durch Materie, durch eine Materie ohne alle materielle Bestimmung, welcher bloß die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit bestimmter sinnlich wahrgenommener Beschaffenheiten eigen sein soll. Im Grunde ist dies Chaos widerum nichts als eine reine Negation aller materiellen Eigenschaften, und also ein Sinnen-Nichts, wie jene Negation aller den Begriffen zukommenden Merkmale ein Verstandes-Nichts ist. Weil aber das Werden in der Sinnen-Anschauung ein Nicht-Dasein voraussetzt; aus einem baaren Nichts aber auch nichts werden könnte: so verhüllt sich das Unzulässige dieser Annahme einigermaßen dadurch, daß die Einbildungskraft jenes Nichtsein als ein unvollkommenes bloß potentielles Dasein auffaßt, aus dem das actu vollkommene Dasein successiv entsteht. Begreiflich muß dann überall aus dem Schlechtern erst das Bessre, aus dem Geringeren erst das Höhere hervorgehn. Auch diese Annahme ist offenbar ebenso ungereimt, wie das Hervorgehn des Seins aus dem Nichtsein, ja sie ist mit ihr eine und dieselbe, sie erhält ihre Scheinwahrheit erst durch eine neue Ungereimtheit. Man setzt nämlich das absolut Unvollkommene als das absolut Vollkommene, weil das absolut Unvollkommene das Eine ist, aus dem Alles, aber unselbständig und darum nur vergänglich, wird. Das Absolut-Unvollkommene ist demnach das allein Unvergängliche, das allein wahrhaft wirkliche ewige Wesen, natura naturans, nicht der, aber — das Gott. Wie in diesem Alleinwesen — welches Unwesen, aber ein ewig erzeugendes ist — sich reget aller Stoffe erster allgemeiner Stoff, ein für sich durchaus beschaffenheitsloser, indifferenter, so reget sich in ihm auch ein aller Geister erster allgemeiner, ein durchaus gedankenloser

indifferenter Geist. Dieser aller Geister Geist, ist, obgleich bewußtlos, der vollkommenste Geist, der Geist κατ' ἐξοχήν, denn aus ihm entwickeln sich, mittelst des Organismus, alle Geister, ihre Möglichkeit ist gegeben allein in ihm, aus dem sie, mit und nach einander, (wie aus dem allgemeinen Stoffe die Leiber und mit diesen zugleich) insgesammt entstehn."

„Nach einer neuern Entdeckung treibet dieser aller Geister Geist, obgleich bewußtlos, rein für sich auch Wissenschaft und Kunst aber nur eine von sich nichts wissende bloß werkthätige, seiner Erhabenheit allein würdige — zwar nicht vor- aber dennoch für-sehende Wissenschaft und Kunst. Möglich doch — so ist ohnlängst hinzu erfunden worden — möglich doch, daß das Ur- und Allwesen aus einem bloß materiellen auch noch zu einem formellen Geiste, mit selbstbewußtem Wissen und Willen, zu einem Geiste mit Verstand werde — in einer spätern Schöpfungswoche. Dann erst wird Gott wahrhaft geworden, d. i. vollkommen verwirklicht sein, nun auch ein persönliches Wesen, sich selbst habend und erkennend. Möglich dann wohl auch — setzen wir hinzu — daß die vollkommene Verwirklichung Gottes auch schon in der Vergangenheit einmal, ja auch mehrmals, da gewesen ist, seit einer ewigen Zeit. Vielleicht (sagen sie ja selbst) wirkte der anfängliche Grund der Natur lange allein, und versuchte mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften, eine Schöpfung für sich. Und zuerst, wo habt ihr den Beweis, und wie lautet er, daß Ihr jetzt nicht mehr in einer vergänglichen Schöpfung, in einer Schöpfung vor der Schöpfung, sondern in einer wirklich dauernden lebt? Warum sollte das Chaos nicht wirklich einmal wieder durchbrechen? Ihr antwortet, es könne und werde nicht, weil nach der wirklich begonnenen Schöpfung das Chaos nur dieser dauernden Schöpfung noch zur nothwendigen Basis diene. Die Basis der Realität an allen Dingen, versichert Ihr, sei das Regellose, ein Chaos, so daß die Welt in nichts aufgehn würde, wenn sie diese Basis verlöre, wenn Form und Ordnung dem Regellosen ganz und rein ein Ende machen. — Sehr begreiflich also, setzet erinnernd Ihr hinzu, daß Form und Ordnung nicht das Ursprüngliche, daß das Vollkommene nicht gleich am Anfang sein konnte; so wenig ein vollkommener, gleich ganz fertiger Gott, als eine vollkommene gleich ganz fertige Welt."

„Aber wie denn am Ende? Konnte das Vollkommene

am Anfang nicht sein; dann wahrlich und gewiß kann es auch nicht erst am Ende werden! Gleichwohl muß es, erwidert Ihr: Auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung Gottes, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem d. h. ganz verwirklicht sein wird. Also dann kein Werden mehr? Denn was sollte jetzt noch werden! Folglich auch kein Leben mehr, da im Werden allein, wie Ihr sagt, und nur mit ihm das Leben ist, das sich selbst empfindliche, bestehend und sich selbst erhaltend durchaus nur im Kampfe, weswegen denn auch, wie Ihr ferner sprecht, Gott sich freiwillig dem Leiden und Werden unterthan gemacht, einem Schicksale, das alles Leben haben muß, unterworfen hat, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Dies also, fragen wir, von Neuem und weiter — dieß alles wird nach der Krisis in jener fernen Zukunft nicht mehr so sein? Was nöthig war damit Gott ein persönliches Wesen werde, wird nicht mehr nöthig sein, damit er es bleibe? Auf diese Frage antworten sie nur mit hartem Schelten: Daß wir nicht zu fassen vermöchten den Cirkel aus dem alles wird, und in diesem Cirkel das durchgängige allgemeine: Weder-Noch, das Grundgöttliche; darum auch nicht die Indifferenz am Anfange, die Identität am Ende, den Kampf in der Mitte. Ja allerdings begreifen wir weder den Zirkel aus dem alles wird, noch verstehn wir ihre Sprache, die mit Recht eine Cirkel-Sprache genannt werden muß, indem in ihr jeder Satz und jedes Wort einmal das bedeutet, was ein solches Wort oder ein solcher Satz dem gemeinen Verständniß gemäß aussagt, und dann noch einmal auch das gerade Gegentheil davon; ja, was das schlimmste ist für uns, auch beides zugleich; in welchem letztern Falle denn das eigentliche Weder-Noch eintritt, der Schlüssel, wie wir vermuthen, des Systems und zugleich seiner Kunstsprache. Daß vor allem sei das Weder-Noch, und aus ihm unmittelbar hervorgegangen oder hervorgebrochen sei, nicht nur die wirkliche Welt, sondern auch der wirkliche, obgleich gegenwärtig noch nicht vollkommen verwirklichte Gott, in den die Welt einst aufgehn wird, das Reale und das Ideale, ja daß dies Weder-Noch Gott selbst sei, der ganze (wie er war vor der Schöpfung) noch nicht durch sich selbst in zwei gleich ewige Anfänge aus einander gegangene Gott, mithin der vollkommene Gott a parte ante: dies lehren sie ausdrücklich.

Es soll aber der a parte ante vollkommene, noch nicht in zwei gleich ewige Anfänge aus einander gegangene, mithin noch ganze Gott, der das A ist, und mit seinem wahren Namen heißet der Ur- oder Ungrund, wohl unterschieden werden von dem vollkommenen Gotte erst a porte post, der das O ist, und erst sein wird in einer fernen Zukunft, jetzt aber schon genannt wird der Geist, und angesehn, als ob er bereits vollkommen verwirklicht wäre, denn es ist so gut als —. In dem Cirkel nämlich, aus dem Alles wird, wird in Wahrheit nichts, ist in Wahrheit weder Vor noch Nach; kein in Wahrheit Vergangenes, kein in Wahrheit Zukünftiges, kein Erstes und Letztes, so wenig dem Wesen nach als der Zeit. Es soll demnach uns nicht wundern wenn die Cirkelredner sagen: Der Geist werde zuletzt sich Alles unterthan machen und dann sein über Allem; und zugleich sagen: auch dann noch werde sein und bleiben über dem Geiste der anfängliche Urgrund; nur werde er dann nicht mehr sein die Indifferenz, die Gleichgültigkeit, sondern die Liebe, deren Hauch nur sei der Geist."

Blicken wir auf das Ganze zurück, das wir bisher besprochen haben, so gewinnen wir die Ueberzeugung, daß die frühere Schellingsche Philosophie, die Identitätslehre, den Ansprüchen, welche das Leben, die einzelnen Wissenschaften, die Philosophie selbst heutigen Tages an den Denker macht, nicht genügen kann, sie bleibt an der einen Seite der Antinomie stehn, so daß die andre ihre Berechtigung behält; es kann nichts helfen, nur eine neue Wissenschaft hinzuzufügen, vielmehr läßt sich einsehn, daß diese hinzugefügte Wissenschaft nur dieselbe Höhe wird erreichen können, wie die mit ihr schwesterlich vereinigte. Sie muß unter dasselbe Maß fallen. Demnächst wird die Trennung der Einen Philosophie in die positive und negative zur Sprache kommen müssen.

Es war um des Folgenden willen nöthig, daß wir uns so lange bei dem Rückblick auf eine philosophische Lehre aufhielten, die in jeder Rücksicht der Vergangenheit angehört, und auf die lebendig vorwärts treibende Gegenwart keinen Einfluß mehr hat. Sie erhob sich in jener Zeit zu ihrem Ansehn, als im Conflikt mit der kritischen Philosophie der Spinozismus in den verschiedensten Formen hervortauchte, und in zahlreichen Spiegelungen in allen Sphären der Wissenschaft ein erhebendes Schauspiel gewährte, um Deutschland für die Langeweile zu entschädigen, die es der Popularphilophie und dem empirischen Rationalismus gegenüber empfunden hatte, und um die Wunden zu heilen, welche der Kriticismus der Metaphysik geschlagen hatte. Kant hatte die Metaphysiker suspendirt, bis sie seine berühmte Frage gelöst hätten; sie glaubten die Lösung gefunden zu haben, sie durften ihre Lehrstühle wieder beziehn. Wie ein böser Traum, der am Morgen als Wahn sich ausweist, und den der Erwachende eilends aus dem Gedächtniß verbannt, so wurden die Bedenken und Schwierigkeiten, welche die kritische Philosophie erhoben, verscheucht, denn es war nun eitel Freude und Begeisterung. Das große Problem der Metaphysik war gelöst, das geheimste Leben der Natur in seinem Mittelpunkte hatte sich enthüllt. Die Mysterien der Religion konnten sich nicht mehr verschließen, sie waren erkannt, als metaphysische und kosmologische Spekulationen, die Grundsätze des Handelns und Lebens waren nicht mehr der Willkür oder einem subjektiven Prinzip verfallen, sondern knüpften sich unmittelbar an das Absolute; nichts Profanes gab es mehr, sondern Alles war heilig.

Und dies erhebende Bewußtsein, diese seelige Begeisterung, sie war die Folge des erwachten Spinozismus, der durch Ja-

cobi's Aufklärungen über den Spinozismus, den Denkern Deutschlands näher gebracht, alsbald die herrlichsten Geister ergriff, und von dem Einen als letzte beruhigende, alle Schwierigkeiten lösende Weltanschauung, zuletzt angenommen ward, dem Andern das Lob einzig consequenter Wissenschaft abgewann, noch bei Andern tief ins Leben eindringend der Mittelpunkt ward, um welchen die subjektive Eigenthümlichkeit des Denkers in diesen und jenen Formen herumkreiste; doch am entschiedensten äußerte er seine Macht in der Produktion philosophischer Systeme, die sich mit Glück dem Kriticismus entgegenstellten. Unschätzbar groß sind die Verdienste, welche diese plötzlich eingeschlagene Richtung um Leben und Wissenschaft sich erwarb, nur Verblendete können es verkennen, und um nur Eines anzuführen, war sie es nicht, welche statt einiger empirischen Moral-Gesetze einen unendlich tieferen Inhalt der Religion aufwies und inniges religiöses Leben in den Gemüthern entzündete?

Doch war es merkwürdig, daß alle Geister, und wenn sie noch so tief in den Spinozismus verstrickt waren, doch dies nicht Wort haben wollten, daß sie sich selbst und Andere durch einige leichte Wände, die sie zwischen sich und dem Spinozismus aufführten, zu trösten suchten; ja die Philosophen selbst, deren Spekulation durchaus auf Spinozischen Sätzen fußte, nahmen sich in allem Ernste vor, jene gefürchtete Lehre zu widerlegen, und sollte sie zu etwas dienlich sein, sie zur bloßen Grundlage der Wahrheit zu machen. Und da sie dieß in der That nicht vermochten, sondern nur den Würfel des Spinoza umkehrten (um ein Bild Jacobi's zu gebrauchen) und damit eine neue Ansicht gewonnen zu haben glaubten; so wiesen sie in diesem Streben prophetisch über ihren Standpunkt hinaus. Und in der That gehört diese Phase der Philosophie bereits der Vergangenheit an, sie hat alle ihre Consequenzen gezogen und ist in diesen selbst, da sie verschieden gezogen werden konnten, mit sich selbst zerfallen, sie hat Alles erschöpft, was sie in ihrem Grunde barg, und muß einer neuen Lehre weichen, welche das besser erklärt, was von der Philosophie zu erklären ist. Der Spinozismus war überhaupt wenig geeignet zu erklären und wenig aufgelegt zur philosophischen Untersuchung; er hat immer nur behauptet, seine Frucht ist der vollendetste Dogmatismus, den je die Geschichte gesehn hat. Er ist seinem Charakter nach durchaus positiv; und indem er sich gegen das Positive der Erfahrung wendet, weil er in diesem, wie es sich

giebt, kein Prinzip entdeckt, so führt er doch selbst von seinem Prinzip aus ein neues positives System auf, dem er unerschütterliche Festigkeit zutraut. Denn kein System ist mehr geeignet, die Welt, die Natur, den Menschen und Gott, das Sichtbare und Unsichtbare, das Körperliche und Geistige in unzerreißbaren Banden und in einem streng geordneten Weltsystem zusammenzuhalten. Ihm ist es gelungen, ein alldurchdringendes, Alles zusammenfassendes Prinzip aufzustellen, doch ist es freilich nur der stets mit sich identische — Name des All-Einen, dem diese ungeheure Macht zugetraut wird. Der Spinozismus vollendet sich im Dogmatismus, er spricht sich vollkommen, in seiner ganzen Ausführlichkeit aus nur in einer positiven Philosophie.

In der früheren Schellingschen Philosophie schien der neue Dogmatismus sein Extrem erreicht zu haben, und es trug wohl nicht wenig zu dem Beifall bei, welchen Hegel fand, daß dieser Denker, der mit tiefem Ernste die dornige Bahn der kritischen Philosophie gewandelt sein muß, und dann das große Vorbild des Aristoteles kräftig ins Auge fassend, über die Identitätsphilosophie hinausging, dem dialektischen, kritischen Moment wieder Thätigkeit verlieh, indem er es gegen die Indifferenz in Spannung setzte, und es aus der verschlossenen Einheit derselben hervorspringen ließ.

Hegel glaubte eben durch das negative Moment, welchem er eine nothwendige Stelle in der Dialektik gab, den Spinozismus überwunden zu haben. Es kam ihm Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Die lebendige Substanz ist das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegnng des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist, das Ganze ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist, und hierin eben besteht seine Natur, Wirklichkeit, Subjekt oder Sich-selbst-werden zu sein. Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter, nur Accidentalität hätte und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die absolute Einheit gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr

nicht angehört (nicht ihr eignes positives Moment ist), weil sie nicht Subjekt, nicht das über sich und in sich Reflektirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Die Substanz, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem was er an sich ist und erst als dieses sich in sich reflektirende Werden, ist er an sich in Wahrheit der Geist. (Aus der Phänomenologie). Das Absolute ist daher nach Hegel der ewige Proceß. Aber hiemit war bei weitem der Spinozismus nicht überwunden. Denn auch dieser konnte das alte berühmte metaphysische Gesetz, daß Alles nur aus Entgegengesetztem werde, in sich aufnehmen, er sah aber in dem vielfach Entgegengesetzten der Welt nur einen allgemein durchgehenden Gegensatz, des Denkens und der Ausdehnung, des Idealen und Realen, und für diesen Einen Gegensatz bedurfte er auch nur Eine vermittelnde Substanz, an welcher jene beiden Entgegensetzten als ewige Attribute hafteten. Dieses eben ist das Wesen des Spinozismus, er mag sich nun wie bei Spinoza, oder als ein ewiger Proceß ausdrücken. Es giebt für den Spinozismus nur Eine Substanz, Einen wesentlichen Gegensatz, so daß alles Daseiende keine specifische Differenz, sondern nur einen Modus des Absoluten darbietet.

Auch Schelling setzte in seiner Vorrede zu Cousin's fragments philosophiques die Art und Weise auseinander, wie seine Philosophie, der man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen habe, sich über dieses System erhoben habe Spinoza habe behauptet, daß die Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Substanz (d. h. des schlechthin nicht nicht zu denkenden) mit gleicher rationaler Nothwendigkeit folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß die Summe seiner Winkel 2 R. betrage, aber Spinoza habe dies bloß versichert, nicht wirklich aufgezeigt. Für die neuere Philosophie habe eben darin die Schwierigkeit gelegen, von jenem Anfang hinwegzukommen. Dieses habe seine Philosophie geleistet, denn sie habe an ihrem unendlichen Subjekt-Objekt d. h. an dem absoluten Subjekt, das seiner Natur nach zum Objekt wird, aber aus jeder Objektivität siegreich wieder hervor und nur in eine höhere Potenz der Subjektivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit, objektiv zu werden, als über alles siegreiches Subjekt stehn bleibt, — ein Prinzip nothwendigen Fortschreitens gehabt. Das zuletzt stehenbleibende Subjekt sei durchaus verschieden von

dem erstern bloß rationalen Subjekt; indem es von jeder Objektivität zu höherer Subjektivität sich gesteigert habe, habe es zugleich die ganze Wirklichkeit in sich hineingezogen, und so habe diese Philosophie auch der Erfahrung ihr geziemendes Recht zukommen lassen. War das Erste das noch nicht ins Objekt (Endlichkeit) umgewandelte Subjekt, so war das letzte das durch alle Umwandlungen erhaltene siegreiche, keines weitern Uebergangs in die Objektivität fähige Subjekt. Was konnte sich hienach in der ganzen Abfolge dieses Systems anders aussprechen, als die Eine Substanz in ihren entgegengesetzten Attributen, durch deren Entgegensetzung die ganze Welt erklärt werden sollte; die Potenzen, die Stufen des aus der Objektivität auf einen höhern Grad der Subjektivität sich steigernden Subjekts, was waren sie anders als die Modi der in beiden Attributen ewig gesetzten Substanz, denn wären diese Attribute nicht mit gleicher Nothwendigkeit in der Substanz gesetzt gewesen, so wäre weder ein Uebergang ins Sein (Objektivität) noch eine Rückkehr aus dem Sein möglich gewesen. Das System war, es mochte von sich behaupten, was es wollte, ein nur in andrer Form ausgesprochner Spinozismus; über die Einheit des Denkens und der Erfahrung hatte Spinoza schon ganz ähnlich gesprochen, denn nach ihm konnte eben so wenig das Denken (seinem ursprünglichen, an sich seienden Wesen nach, unabhängig von seinem Gegenstande betrachtet) die Vorstellung eines Gegenstandes oder einen Begriff hervorbringen, als umgekehrt ein Vorübergehendes, ein Gegenstand das Denken zu Stande bringen konnte. Beides gehört vielmehr nothwendig zu einander. Auch Jacobi, der ebendarum sich der Consequenz des Spinoza nicht entziehn konnte, gesteht von sich, daß er sich nie habe mit einem Begriffe behelfen können, dessen äußerer oder innerer Gegenstand ihm nicht anschaulich wurde, sei es durch Empfindung oder durch Gefühl. Objektive Wahrheit und Wirklichkeit seien in seinem Sinne eins gewesen, so wie klare Vorstellung des Wirklichen und Erkenntniß.

Die in seiner Vorrede zu Cousin's fragments philosophiques hingeworfnen Grundzüge seines Systems sind dieselben, welche Schelling in dem Schattenriß der negativen Philosophie vorgetragen hat; wir gehn nun zur Darstellung und Kritik derselben über.

An allem Wirklichen, so beginnt Schelling die Erörte-

rung über die höchsten Prinzipien der Philosophie, ist zweierlei zu erkennen, das „Was" und das „Daß"; jenes bezieht sich auf seinen Begriff, dieses auf seine Existenz. Beides ist wesentlich zu unterscheiden. Zwar wenn ich das Wesen oder das Was begriffen habe, so habe ich ein Wirkliches begriffen und sofern hat der Begriff das Seiende nicht außer sich, aber was er in sich hat, ist nur der Inhalt, an dem durch das Existiren nichts geändert wird. Es läßt sich eine Stufenfolge und die nothwendige Reihe ihrer Glieder, z. B. die Folge der anorganischen und der organischen Natur sehr wohl im reinen logischen Begriff festsetzen, aber daß sie so existirt, und daß diese ihre Glieder existiren, läßt sich nur aus der Erfahrung wissen. Nur das quid wird durch immanente Bewegung des Begriffs bestimmt. Welches Interesse hatt denn nun die Philosophie daran, von dem, dessen Wesen sie im Begriff erkannt, noch die Existenz nachzuweisen? In Hinsicht auf das in der Erfahrung Gegebene hat sie kein Interesse daran, denn etwas Ueberflüssiges thut die Philosophie nicht; aber es ist ein Gegenstand von höchster Bedeutung für sie, der über alle Erfahrung hinausliegt, und dessen Existenz sie nachzuweisen hat. Kommt dieser Gegenstand aber nie in der Erfahrung vor, so muß sich der Begriff desselben rein in der Vernunft, und zwar als ein nothwendiger finden. Um ihn als solchen zu entdecken, muß die Vernunft ihren ganzen Inhalt vor uns ausbreiten, und da sie hier rein von sich ausgehn und in sich fortschreiten muß, so muß sie ihren unmittelbaren Inhalt uns enthüllen, in welchem zugleich ein Quell weitern Fortschreitens enthalten sein muß. Dieser ihr unmittelbarer Inhalt, der allem bestimmten Sein vorausgeht, giebt ihr zugleich die apriorische Stellung zu allem Sein. Die Vernunft nun ist die unendliche Potenz des Erkennens, und wie allem Erkennen ein Sein entspricht, so ist ihr unmittelbarer Inhalt, den sie ohne ihr Zuthun hat, die unendliche Potenz des Seins. Diese unendliche Potenz des Seins ist nur als erster Inhalt der Vernunft, und alles Anderswerden, das diesen Inhalt betrifft, ist nur ein logischer, kein wirklicher Prozeß. Aber in und mit diesem Inhalt ist die auf sich selbst gerichtete Vernunft der Bewegung und zwar nothwendig hingegeben; die bewegliche Natur ihres Inhaltes reißt sie mit sich fort. Denn die Potenz des Seins, das bloße Sein-können ist ein Inhalt, bei dem die Vernunft nicht stehn bleiben kann. So gestaltet sich aus diesem Stoff der Vernunft;

der, wie die unendliche Potenz des Seins noch instar omnium, die Allmutter alles Seins, so noch die unendliche Möglichkeit, für alles Bestimmte noch unentschieden und von Allem frei ist, — eine in sich selbst fortschreitende, Alles aus sich selbst vollbringende Wissenschaft der Begriffe, der apriorischen Begriffe der existirenden Dinge, die es wie die Geometrie nur mit Möglichkeiten zu thun hat. Eine solche Vernunftwissenschaft aufzuführen, beschäftigt seit Kant die deutsche Philosophie (Kant's Kritik der reinen Vernunft enthielt noch zu viel Empirisches und nahm eine zu subjektive Stellung). Es muß sich später zeigen, ob diese Philosophie, welche Philosophie in dem Sinne ist, daß sie ihren Gegenstand sucht, überhaupt die Philosophie ist. Die Vernunft entfaltet ihren ersten Inhalt zu einer Totalität, zu einer geschlossnen Allheit von Potenzen. Nämlich der erste Inhalt ist seiner Natur nach zweifelhaft. Das Seinkönnende ist dem Uebergang in's Sein ausgesetzt; tritt es aus der Potenz heraus, so verliert es sich an das Sein, verliert seine Macht über das Sein, die es als Potenz besaß, und wird entgeistet, denn Geist ist Macht über das Sein; diesem Verfall in einen ekstatischen Zustand (ἐξιστάμενον), in das Außersichsein ist es aber ausgesetzt durch seine zweideutige Natur; dieser Uebergang zum blinden, sinnlosen Sein ist die erste unmittelbare Möglichkeit des unendlichen Sein-könnens. Diese selbst hat ihre Unendlichkeit und Freiheit darin, daß sie die Gleichmöglichkeit ist, daß sie das ins Sein Uebergehn — und das ins Sein nicht Uebergehn-Könnende ist, sie verhält sich vollkommen gleich gegen beides, gegen das rein identische in sich Verharren und gegen das Anderswerden. Keines von beiden ist in ihr ausgeschlossen, aber darum auch noch nicht gesetzt. Aber in dem Einen ist der Wille zum Uebergehn in das Sein, und ist dieses unmittelbar Sein-könnende übergegangen, so ist das Andere ausgeschlossen, und damit erst gesetzt als ein Seiendes. Das Erste ist also das unmittelbar Sein-Könnende, das Andere das Nicht-übergehn-Könnende, dem erst durch Ausschließung ein Sein gegeben wird und zwar nun auf schlechthin nothwendige Weise. Sind in der unendlichen Potenz des Seins jene beiden Möglichkeiten nicht ausgeschlossen, so ist es auch eine dritte nicht, die zwischen beiden frei schwebende, sie hat aber nicht ehr eine Stelle, bevor die beiden ersten nicht den Ort der bloßen Möglichkeit verlassen haben. Das Erste ist das Zufälligste und Unbegründetste, das

am meisten Entäußerte und Verlorene, seine Begründung findet es erst im Folgenden, nur dadurch, daß es sich dem höheren als ὑποκείμενον unterordnet, kann es sich selbst wiedergegeben, und aus seiner Verlorenheit gerettet werden. Das Vorige wird im Vergleich zum Höheren zum relativ Nicht-Seienden, zur bloßen Grundlage. Das Höhere aber ist das durch jenen Uebergang des unmittelbar-sein-Könnenden, aus seiner Stelle, die es in der Gleichmöglichkeit hatte, verdrängte mit sich Identische und Gelassene: seine Natur ist, sich in diese Gelassenheit wiederherzustellen, und so muß es nothwendig die Richtung einschlagen, jenes außer sich gesetzte Sein ex actu, wozu es übergegangen ist, in potentiam zurückzubringen. Diese Macht übt das rein Seiende aus, dem jede Negation unleidlich ist, dem seine Lauterkeit durchaus verbietet, Potenz, d. h. a potentia ad actum Uebergehn-könnendes zu sein, aber durch das Heraustreten des Ersten in seinem actus purus gehemmt, und zur Potenz geworden, muß es jenes erste schrankenlose, und noch nicht gefaßte Sein (das ἄπειρον der Pythagoräer) ergreifen, in die Form fassen, und stufenweise in's Können zurückbringen. Dies schrankenlose blinde Sein begegnet uns nicht in der Wirklichkeit, sondern da sehn wir überall schon gefaßtes Sein, aber als der dunkle Grund droht es immer in der schon geformten Natur- und Geisterwelt wieder hervorzubrechen. Mittelst ihrer scheidenden Kraft setzt die zweite Potenz in der ersten ein Inneres und ein Aeußeres, in dem Verwachsen beider Potenzen (der Materie und des Begriffes) entsteht das Concrete, und die unendlichen Möglichkeiten, die aus dem Verhältniß jener beiden Potenzen sich erzeugen, sind Möglichkeiten der concreten Welt, wie sie sich aus der Urpotenz ableiten und von ihr aus begriffen werden. In dieser Fassung und Einbildung der Form wird das blinde, außer sich gesetzte Sein auf immer höheren Stufen sich zurückgegeben, schon in der unorganischen Natur, am deutlichsten in der organischen, bis endlich Selbstbewußtsein, der endliche Sieg der zweiten Potenz über die erste, die vollendete Zurückbringung des Finstern und Blinden in sein bloßes Ansich, hervortaucht. Da ist das Werk der zweiten Potenz vollbracht, sie giebt die Herrschaft einer höheren dahin. Denn sie suchte nicht ihr Sein, sie ist das ganz und rein Seiende und da sie nur eine ihr entgegengesetzte Bewegung zu negiren hatte, so wirkt sie nur so lange nothwendig, bis sie sich als Potenz negirt hat. Von der durch die

zweite überwundenen ersten Potenz wird die dritte gesetzt die nun das, was die beiden ersten zu ausschließenden machte, als Identität in sich vereinigt. Sie ist Potenz, die in's Sein übergehen kann, ohne sich in demselben zu verlieren; im Uebergehn verharrt sie bei sich selbst und wirkt frei, nicht nothwendig, wie die zweite; sie ist in völliger Freiheit gegen das Sein, und kann als das mit dem Sein durchaus Unvermischte nicht unmittelbar einwirken auf die erste Potenz, sondern bedarf der Vermittlung der zweiten; sie ist Geist. Die unendliche Potenz des Seins ist nur potentia Geist, wegen ihrer Gleichmöglichkeit (Indifferenz) war sie noch nichts mit Entschiedenheit. Nun aber hat sich der unmittelbare Inhalt der Vernunft vor uns entwickelt, und seine Totalität entfaltet, und diese Prinzipien sind a priori begriffen, so wie alle Möglichkeiten, welche zwischen sie fallen, weil sie von der Urpotenz, dem angebornen Inhalt der Vernunft aus begriffen worden sind. Diese Prinzipien sind der in den Urgesetzen der Logik niedergelegte Organismus der ursprünglichen Potenz und der Vernunft, durch nothwendige logische Schlüsse gewonnen; in den drei terminis a quo, per quod, und in quo oder ad quod ist alle Vernunft beschlossen; „aber über ihnen, in denen Alles noch in's Sein übergehn kann, und in denen daher Alles enthalten ist, was die Möglichkeit dieses Uebergangs hat, bleibt nur noch die in sich selbst seiende, nicht sich entäußernde Potenz stehn."

Das ist nun, sagt Schelling, der Umriß der reinen Vernunft-Wissenschaft. Er begleitet diese Darstellung noch mit einigen Anmerkungen. Was von diesen in der reinen Vernunft-Wissenschaft betrachteten Möglichkeiten wirklich in's Sein übergeht, das gehört der Erfahrung an und hat weiter kein Interesse für die Philosophie. Das aber, was eigentlich Zweck der reinen Vernunft-Wissenschaft ist, ist der letzte und höchste Begriff, der von Anfang an gewollt worden ist, und der in diesem Sinne Idee genannt werden kann; die Idee, die nicht mehr dem Uebergang und der Entäußerung preisgegeben ist, die über dem Sein, zu ihm im Verhältniß der Superiorität steht. Sie ist „das höchste Wesen zu nennen, das nicht mehr ein Wesen außer ihm zum Prius hat; das Wesen, das im Sein bleibt, was es war, und darum das Sein in seiner Wahrheit ist". Bis zu diesem Punkt war das Denken nothwendig fortgerissen, um zuletzt bei diesem Begriff stehn zu bleiben, und in ihm sein Gesetz zu erfüllen, welcher

Begriff nicht von etwas Anderem, sondern von sich selbst ist. Aller andre Vernunftinhalt, der sich auf diesem Wege entgegendrängte, war nur auszuschließen, und so ist die letzte Idee der bei sich selbst bleibenden, nicht mehr sich entäußernden Potenz, der auf diese Weise als der nothwendig Alles abschließende Grundbegriff, als nothwendiger Inhalt der Vernunft in methodischem Fortschritt erkannt ist, nicht sowohl ein positives Resultat, sondern ein stehenbleibender Begriff, Ende dieser Wissenschaft, wie in der Kantischen Kritik, er ist nur ein Begriff von regulativer Bedeutung, nicht ein constitutives Prinzip; er ist nur Endursache, nicht bewirkende Ursache in diesem System der Vernunftwissenschaft; in diesem System ist Gott (hierin von allem Andern unterschieden, daß er außer dem Begriff nicht sein kann) der in der Vernunft stehnbleibende, nicht herauskönnende, der immanenteste Begriff der Vernunft. Diese Idee bleibt uns eben stehn als diejenige, deren Existenz, wofern sie sich erweisen ließe, keine Potenz zum Prius hat, so daß sie a potentia ad actum übergehn müßte; sie ist vielmehr das umgekehrte Sein-können, das das Sein zum Prius, nicht zum Posterius hat. Und der ontologische Beweis hat für uns den Sinn: Gott, als nothwendiger Inhalt der reinen Vernunft, kann nicht zufällig existiren, sondern wenn er existirt, so kann das Sein nicht Folge der Potenz (des Begriffs) sein. Die reine Vernunftwissenschaft ist die apriorische, welche von der Potenz als dem Prius aus begreift; es läßt sich einsehn, daß auf dieser Linie des Fortschreitens (ein Zusatz, den **Kant** freilich vergessen hat) die Existenz Gottes sich nicht erweisen läßt; es könnte dies nur geschehn in einer andern Wissenschaft, die vom entgegengesetzten Ende ihren Ausgang nimmt. Denn die letzte Idee ist die nothwendig in sich seiende, die in der Erfahrung unmöglich sein kann, weil sie über dem Sein bleibt, sie kann nur in der Vernunft eingeschlossen verharren: in Ansehung alles Andern, das durch Uebergang a potentia ad actum entsteht, kann die reine Vernunftwissenschaft an die Erfahrung verweisen.

Diese in ihren Grundzügen dargelegte, und in ihre nothwendigen Schranken eingehegte Wissenschaft ist nun, wie **Schelling** weiter uns belehrt, der vollendete Ausdruck der Identitäts-Philosophie. Hier wird nun immer merkwürdig bleiben, was **Schelling** als den Zweck und die Bedeutung seiner früheren Philosophie bei diesem Rückblick auf

dieselbe ausgesprochen hat. Er sagt, sie sei, wie sie damals aufgestellt worden, ein Fortschritt gewesen, jetzt sei sie, wie sie mißverstanden worden, der weitern Entwicklung der Philosophie ein Hemmniß, sie müsse daher vorerst auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt werden, der sich dem Urheber selbst mehr oder weniger verdunkelt habe. Fichte's Ausgangspunkt von einem unmittelbar gewissen Sein, nämlich der Thatsache des Ich bin oder dem Akte des Selbstbewußtseins sei von der Identitätsphilosophie von seiner Beschränktheit befreit worden, indem diese auf das Prius alles Seins als den absoluten Entwicklungspunkt, auf die Potenz, oder die Indifferenz von Subjekt und Objekt zurückging. Denn das Erste in der Wissenschaft muß ein in sich selbst Zweifelhaftes sein. Und von dieser zweifelhaften Natur war das Subjekt (Suppositum), die Potenz des Anfangs, daß sie im Augenblicke in ein Seiendes, ein Objekt sich verwandeln konnte; diese Philosophie fand in allen Dingen noch das Subjekt, aber das in's Objekt umgewendete Subjekt, und die methodische Wissenschaft schritt nun so weiter, daß jedes, was sich als Subjekt oder Potenz darstellte, und unausbleiblich in's Sein überging, in dem Augenblick, wo es dies that, zum Objekt geschlagen ward, und sich im Vergleich zu einer höheren Möglichkeit (Potenz), der es sich durch καταβολή zur Grundlage machte, zu einem μὴ ὄν, zum Objekt herabsetzte. Sind die tieferen Stufen dem Sein mehr unterworfen, und das Subjekt in ihnen minder sein selbst mächtig, so gelingt dies dem Subjekt endlich im Menschen, der relativ über dem Sein erhaben ist; „und erst durch Vermittelung dieser zweiten Welt kann fortgeschritten werden zum absolut Ueber-seienden, dem nicht mehr außer seinem Begriff sein Könnenden, in seinem Begriffe bei sich Seienden, zum höchsten Subjekt, das nicht sein kann, sondern ist, das, sofern es das Denken nicht überschreitet, Identität des Begriffs und Seins, nicht mehr Indifferenz, Gleichmöglichkeit, sondern Gleichwirklichkeit, absolute Identität von Subjekt und Objekt ist, die von Punkt zu Punkt sich oder ihrer Verwirklichung näher kommende, aber in nichts Einzelnem sich völlig niederlassende Macht, die erst am Ende von Allem, als das Andre von Allem in hoher Einsamkeit stehn bleibt". Ausgehend also von dem an sich Zweifelhaften, und alles Niedere zum relativ Nicht-seienden machend, erhob sich diese Philosophie zu dem Wahren, wahrhaft Seienden als dem letzten abschließenden Prinzip. Nur

so lange ward jedes festgehalten, bis es im Denken zum Objekt möglicher Erkenntniß geworden war, so daß die Philosophie die wirkliche Erkenntniß desselben einer andern Wissenschaft überwies. Nur bis zur Erkennbarkeit sollte jeder Gegenstand gebracht werden. Wie die intelligible Welt Alles nur γενικῶς enthalten soll, so enthält die Vernunftwissenschaft nur Gattungen und Arten, in nichts schreitet sie aus dem Denken heraus, und ist ein durchaus immanentes Verfahren; dadurch daß sie von keinem Sein, keiner entschiednen Thatsache, sondern von dem an sich Zweideutigen ausgeht, erlangt sie ihre apriorische Stellung, in der sie nie die Existenz des Gegenstandes voraussetzt, sondern unbekümmert um dieselbe sich bloß mit dem im Denken zu erfassenden reinen Wesen beschäftigt, wie die Geometrie wahr sein würde, auch wenn kein Dreieck existirte. Kant's Kritik war eine Wissenschaft des Erkenntniß-Vermögens, die Identitäts-Lehre war eine Wissenschaft des Erkennbaren, und ob sie, recht verstanden, gleich auf dasselbe Resultat führte wie Kant, so erhob sie doch die Vernunft-Wissenschaft zur nothwendigen Wissenschaft. Der größte Mißverstand, der der Identitätslehre begegnen konnte, war, daß sie ein Prinzip habe, von dem als einem selbst wahren die Wahrheit auf andre Theile sich ableite, und daß man forderte, sie solle ihr Prinzip beweisen; vielmehr suchte sie ihr Prinzip und fand das abschließende Prinzip nur am Ende, und verleugnete ihren Ursprung aus der Kantischen Kritik nicht. Sie war „die freieste Philosophie, der reinste Aufschwung des auch vom Wahren noch freien, nur durch eigne Gesetze getragenen Denkens. Besser verstanden sie diejenigen, die sie nur für eine poetische Erfindung nahmen, sie wär ein Gedicht, das die Vernunft selbst gedichtet, denn die Vernunft ist an nichts, auch an das Wahre nicht gebunden, sie ist nichts ausschließend, nichts behauptend, Alles vernehmend. Gäbe es unmittelbare Vernunft-Wahrheiten, so wäre die Vernunft nicht die vollkommen freie Erkenntnißpotenz." Wohl möchte die Philosophie des wahrhaft Seienden im ersten Gedanken sich unmittelbar versichern: diesem ihrem Streben wirft sich die Vernunft entgegen, und stellt ihr vor, wie das nicht wahrhaft-Seiende doch auch auf gewisse Weise ist, derselbe Stoff in dem einen wie in dem andern, nur in dem einen erhalten, in dem andern alterirt: so stellt sie der Philosophie ihre Indifferenz und in ihr das unendlich-sein-Könnende entgegen. Und so die Gleich-

möglichkeit zum unmittelbaren Gegenstand nehmend, erhält die Vernunft die vollkommen freie, apriorische Stellung. Die Identitätsphilosophie erhob zwar die Vernunftwissenschaft zur nothwendigen Wissenschaft, aber sie unterschied sich von aller dogmatischen Wissenschaft dadurch, daß sie nichts eigentlich behauptete, ohne darum inhaltslos zu sein; sie ging nicht über das Denken hinaus und hatte doch den ganzen Inhalt des rein logischen Zusammenhangs der Dinge. Sie behauptete nicht, da sie sich unabhängig von aller Existenz, von dem Positiven erhielt. Sie verhielt sich in all' ihren Wegen nur suchend, und fand ihren höchsten Gegenstand nur am Ende, und indem sie ihn hier als einen unerkannten stehn lassen mußte, wies sie auf eine positive Philosophie hin, die ihn vollkommen zu erkennen vermöchte. Aber da die positive Philosophie noch nicht außer ihr vorhanden war, so konnte sich die Identitätsphilosophie noch nicht als die negative erkennen, sie konnte ihrer Schranke noch nicht vollkommen inne sein; und wie nun das Positive sich herandrängt und stürmisch Erklärung fordert, so konnte man sich in jener Philosophie täuschen, indem man in den Begriffen die wirklichen Dinge, und in dem logischen Fortgang den wirklichen Proceß zu sehn glaubte; in dem Wahn, jene Philosophie rede von dem wirklichen Gott, warf man ihr vor, Gott sei nach ihr Resultat der Welt, sei es, daß er als Resultat eines von ihm unabhängigen Prinzips, oder als immer vollkommenere Verwirklichung seines erst unentwickelten Anfangs vorgestellt werde, da doch, wie bei **Kant** die theoretische Vernunft, so die reine Vernunft-Wissenschaft gestehn muß, ob ein Gott sei oder nicht, wisse sie nicht. Mißverstanden, konnte die Identitätsphilosophie für die vollendete Ausführung des Spinozismus gelten. Vielmehr aber war sie absoluter Idealismus, da sie von dem Existiren ganz und gar absah. So sehr konnte aber jene philosophische Lehre mißverstanden werden, und gar nahe lag ihr selbst die Täuschung, da die positive Philosophie im Unterschiede von der negativen noch nicht herausgesetzt war, und bis dies nicht geschehen war, ihre Ansprüche in der negativen befriedigt finden wollte; doch hat ihr Urheber nie gewagt, die bereits gefundne Philosophie als das absolute System hinzustellen; vielmehr weisen seine Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, 1795, schon seine Erwartung aus, daß sich nach Ueberwindung des alten Dogmatismus dem Kriticismus ein viel herrlicherer Dogmatismus

entgegenstellen werde. Derjenige, der die Schranken der reinen Vernunft-Wissenschaft verkennend, sie zum System der Philosophie erheben wollte, und die Ansprüche des Positiven in ihr zu befriedigen dachte, aber damit in eine Menge Schwierigkeiten gerieth, aus denen allein der neue aufzuzeigende Weg retten kann, war Hegel, der übrigens das große Verdienst hat, die Methode der Identitätsphilosophie in ihrer Reinheit auf die spätere Zeit gerettet zu haben u. s. f.

Hier lassen wir einen Augenblick den Faden des Berichtes über die neue Schelling'sche Philosophie fallen, um einige kurze Betrachtungen anzuschließen. Schelling's Urtheil über Hegel werden wir besser würdigen können, wenn wir es im Zusammenhang mit dem Urtheil über andre Philosophen erwägen. Wir haben die Relation mit der größten Treue gegeben, mit allen Argumenten und Entwicklungen, welche der Philosoph selbst gebraucht hat, denn in der Spekulation kommt es minder auf die Resultate an, als auf die Art, wie dieselben gewonnen worden sind. Zwar fühlen wir die ganze Schwierigkeit des Geschäftes einer solchen Relation, aber man muß sich dieser Mühe unterziehn, bis Herr v. Schelling seine neue Philosophie im Druck veröffentlicht. Jemehr er selbst seiner Entdeckung Wichtigkeit zuschreibt, desto mehr sollte er sich gedrungen fühlen, die Verpflichtung zu lösen, die er durch jene Ankündigung eingegangen ist, denn der Grund, den er einmal angeführt hat, warum er so lange an sich gehalten habe, nämlich daß er immer nach der deutlichsten und verständlichsten Form gerungen habe, kann doch nur von der allzugroßen Bescheidenheit eines solchen Meisters der Form und Sprache eingegeben sein. Zwar hat Hr. v. Schelling seine Neidlosigkeit und Freigebigkeit an den Tag gelegt, da er seine neuen Ideen einem großen Publikum in Berlin angeboten hat, „dieser Metropole der deutschen Philosophie, wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Grenzen Deutschlands getragen wird"; aber wie ganz anders wirkt das gedruckte Wort, das der ruhigen Ueberlegung anheimgegeben wird, als das gesprochene, das plötzlich überrascht, und ehe es vom Zuhörer bedacht worden ist, von einem andern verdrängt wird, der Schwierigkeit nicht zu gedenken, die es hat, aus einer Reihe von Vorträgen den vollständigen Zusammenhang sich herzustellen. Daher, so weit wir dazu beitragen können, wollen wir das flüchtige Wort in seiner Eile anhalten,

und so weit Aufmerksamkeit und Gedächtniß es zu verweilen vermochte, den wahrheitsdurstigen Gemüthern überliefern, bis diese schwache Aushilfe überflüssig gemacht sein wird.

Nun zur Sache! Wenn die Einsicht, die Schelling in die Art unsrer Erkenntniß gewonnen haben will, in der That etwas Neues und bisher noch nicht in Betrachtung Gezogenes enthielte, so daß wegen Mangels dieser einfachen Reflexion alle Philosophen, die die Geschichte nennt, im Dunkeln getappt hätten, so müßte mit größerem Rechte als es Aristoteles von Einem sagte, von ihm gesagt werden, er sei unter allen Trunkenen der einzige Nüchterne gewesen. Das „Was“ und „Daß“, das Wesen und die Existenz hat unsers Wissens noch bis jetzt eine jede Philosophie genau unterschieden, ja, auf diesem genauen Unterschiede beruht das erste Verlangen nach Philosophie. Aber das „Daß“ ist immer die Voraussetzung gewesen; über Daseiendes hat der Mensch sich zur Betrachtung erhoben, und der Philosoph hat nach dem Prinzip des Daseienden gefragt. Auch Gott war lange schon im religiösen Bewußtsein der Menschen da, und kündigte sich unabweisbar in ihrem Innern an, ehe der Philosoph nachdachte über das διότι dieses Daseins. So ist die Anschauung des Dreiecks Voraussetzung; eine spätere Betrachtung ist, welches sein allgemeines Wesen sei, nämlich eine ebne Figur, die 2 R in sich schließt; eine noch spätere, welches sein Prinzip sei, woraus sich seine Specifikation ergiebt u. s. f. Der Geometer behandelt das Dreieck nicht als ein mögliches, sondern als ein wirkliches, denn unmittelbar indem er seine materiale Bedingung setzt, so ist es. Es ist von Seiten Schelling's eine Uebertreibung, zu sagen, es habe sich die reine Vernunftwissenschaft mit nichts als mit der apriorischen Möglichkeit eines Gegenstandes zu beschäftigen, auch wenn dieser nie existirte; das ist ein reines Hirngespinnst und eine solche Aeußerung kann nur aus der krankhaften Disposition des philosophischen Geistes unsrer Zeit erklärt werden, der sein sogenanntes reines Denken immer mehr sublimiren möchte. Wozu dieser unbändige Stolz der Vernunft, die doch gerade in der negativen Philosophie ihre Erniedrigung erfahren soll, um in der positiven Philosophie aufgerichtet zu werden? Es ist in der ganzen Philosophie nicht eine einzige Sphäre, die sich, ohne die Wirklichkeit vorauszusetzen, entwickeln ließe. So setzt z. B. die Logik dasjenige, worin der Mensch das Gesetz seines Seins

hat, den Verstand voraus, so wie, daß es Dinge überhaupt giebt, die erkannt werden sollen. Denn die Logik ist die Wissenschaft von dem Gesetze des Verstandes, und da der Verstand überhaupt das Vermögen des Erkennens ist, so ist die Logik die Darstellung der Art und Weise, der Methode des Erkennens. Es handelt sich in ihr um ein Faktum, nicht um ein Prinzip. Denn es ist in ihr noch gar nicht die Frage, ob die Art und Weise, wie für mich die Dinge sind, auch objektive Wahrheit, absolute Realität enthält, — das ist vielmehr die Aufgabe der Metaphysik, sondern die Logik enthüllt in den von ihr ausgesprochenen Gesetzen alles Erkennens ein Organon der Wissenschaft, die Wissenschaftslehre. Diejenige Wissenschaft nun, die sich damit beschäftigt, zu erforschen, wodurch objektive Realität in unser Wissen kommt, d. h. die sich mit den Prinzipien des Seienden selbst beschäftigt, ist die Metaphysik. Sie ist daher nach Aristoteles in Wahrheit die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der Dinge, ja auch sogar von den Prinzipien der Logik. Wie ist es nun mit der Wissenschaft der Metaphysik? Setzt auch sie etwas voraus? In gewisser Hinsicht nämlich läßt sich die Metaphysik mit der Vernunft-Wissenschaft Schelling's vergleichen, denn diese muß, wenn gleich nicht in ihrer Reinheit, in ihrem Anundfürsichsein, doch in ihrer Concretion mit den Dingen, die Prinzipien des Seins aussprechen. Gegen die Metaphysik im Aristotelischen Sinn erklärt sich Schelling, wir werden sie später gegen ihn in Schutz nehmen müssen. Was setzt also die Metaphysik voraus? Die Philosophie, welche sie auch immer sei, und so auch die erste Philosophie, die Metaphysik setzt die Welt als daseiend voraus, um sie zu erklären. Es ist Gegenstand der Philosophie, die daseiende Welt zu erklären. Die Welt ist aber nur sofern da, als sie angeschaut wird. Das Weitere aber ist, daß die Philosophie von allen andern Bestimmungen der daseienden Dinge, als nur insofern sie sind, abstrahirt. Erst damit fängt diese Wissenschaft an, daß die Dinge, überhaupt das Daseiende nicht nach dieser oder jener Weise ihres Daseins in Betrachtung zu ziehen sind, sondern nur insofern sie sind; damit erhebt sich die Philosophie über das bloße Anschauen, als wodurch wir wissen, daß die Dinge da sind; sie erhebt sich über alle bestimmten Weisen, da zu sein und über die ihnen entsprechenden bestimmten Anschauungen zu der Betrachtung, wie sie an sich sind. Damit ist die Philosophie von Anfang an

im Elemente des Denkens, denn das Sein kann nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden, ebenso wie jede seiende Bestimmung. Das ist es, was Kant unter Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Kennzeichen des Apriorischen versteht. Denn so wenig als die Philosophie alle Anschauung negirt, vielmehr die Totalität des Daseienden voraussetzt, so wenig kann doch durch Anschauung in der That etwas erkannt werden.

* * *

Um der großen Wichtigkeit des hier besprochenen Punktes willen werden wir zur nähern Erläuterung und Ausführung des Gegenstandes unsrer Untersuchung auf die Einwürfe eingehn, welche Trendelenburg in seinen „logischen Untersuchungen" gegen Hegel erhoben hat. Denn der stets wiederkehrende Vorwurf Trendelenburg's gegen die „dialektische Methode" ist dieser, daß die Anschauung an allen Punkten die Selbstbewegung des Denkens unterbreche und, wo das Denken durch eigne Kraft nicht weiter komme, alsdann die Anschauung eingreife, um der Dialektik von der Stelle zu helfen. Werden wir diese Streitfrage erledigt haben, so wollen wir die Natur des Apriorischen in der Philosophie auf das Genaueste bestimmen. Die weitern Einwürfe Trendelenburg's gegen die dialektische Methode, welche nicht unter diesem Gesichtspunkte stehn, werden wir in jenem Abschnitt beantworten, wo wir Hegel's Sache gegen Schelling führen wollen. Auf das Resultat von Trendelenburg's logischen Untersuchungen einzugehn, haben wir theils in der vorliegenden Schrift keine Veranlassung, theils können wir auch diesen Untersuchungen kein großes Gewicht für die Förderung der jetzt einer neuen Lösung ihres Problems entgegenreifenden Philosophie zuschreiben, da sie nach ihrer ganzen Anlage die Metaphysik zur bloßen Logik herabgesetzt haben. Die Ausstellungen an der formalen Logik beruhn großentheils auf der Forderung an die Logik, sie solle Metaphysik sein, aber es ist, wie oben der Unterschied schon angedeutet wurde, etwas sehr Verschiedenes, das Gesetz und die Natur einer Sache (des Denkens und Erkennens z. B.) zu erforschen, und nach der Ursache ihres Daseins zu fragen. Zudem hat sich bei dieser Kritik der

formalen Logik Trendelenburg oft statt an die Sache und ihre wahre Natur, an die subjektive Fassungsweise mancher Logiker gehalten. Um das ganze Gebiet, welches zu beanspruchen, Trendelenburg der formalen Logik untersagt hat, sich wieder zu erobern, auch ohne das Nachbargebiet der Metaphysik zu belästigen, braucht sie nur ihren Materien die richtige Ordnung zu geben, die auch Aristoteles ihnen gab, der in seinen analyt. prior. zuerst die syllogistischen Figuren aufstellt, dann die Begriffe, die Abtheilung in Geschlechter, Gattungen, Arten behandelt. Daß wir Alles in Geschlechter, Gattungen, Arten abtheilen, davon ist gerade der Syllogismus der Grund. Denn weil der Syllogismus 3 termini hat, so müssen wir Gattung und Art des Gegenstandes erforschen, wofern wir ihn erkennen wollen. Unser Erkennen nämlich ist wesentlich diskursiv, besteht in Urtheilen; wer überhaupt etwas sagen will, muß etwas als Prädikat von einem Gegenstande aussagen. Damit sagt er etwas Allgemeines aus. Und weiter bedarf es nichts, um hinlänglich Rüstzeug für die Logik zu haben, als ein allgemeines Prädikat; denn der Mittelbegriff mag gelten oder nicht, so ist doch die Beziehung nothwendig, wie Aristoteles gehörig in den Analyt. post. und Met. γ. erörtert hat (vergl. Plato's Philebus). Indem man durch das Prädikat y das Subjekt x seiner Allgemeinheit nach bestimmt, so sind in dieser Beziehung des Subjekts und Prädikats — und weiter bedarf es nichts, um logisch zu erkennen — Allgemeinheit und Einzelheit, Bejahung und Verneinung gegeben. Zu sagen, woher die Verneinung stammt, und warum es eine Verneinung giebt, darf man der Logik nicht zumuthen, denn sie ist nicht Metaphysik. Zwar nicht mit der Verneinung allein, wohl aber nach Abhandlung der Schemata der Schlußfiguren (wozu die Logik nur eines allgemeinen Prädikats und der Verneinung bedarf), hat es gar keine Schwierigkeit weiter, conträre, kontradiktorische und alle möglichen Begriffe abzuleiten. Denn mit jenen Figuren beschwört die Logik alle Geister. Das Prinzip der Einstimmung betreffend, so ist es wie das der Identität, des Widerspruchs u. s. f. in einem der Schemata der Schlußfiguren, und zwar in der dritten aristotelischen gegründet. Es ist gerade das Gesetz dieses Schema. Was die Ableitung der Kategorieen betrifft, so ist es ein Mißbrauch, wenn die Logik auch nur den geringsten Versuch macht, sie ableiten zu wollen, weil die Kategorieen die nothwendigen Prädikate der Dinge

als seiender sind und somit der Wissenschaft vom Sein als solchen angehören. Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit objektiv zu beweisen, darf man freilich der Logik nicht anmuthen, was aber die bloß logische Gültigkeit dieser Kategorieen betrifft, so ist sie durch die drei Schlußfiguren des Aristoteles vollkommen begründet, da die Möglichkeit auf der ersten, die Wirklichkeit auf der zweiten, die Nothwendigkeit auf der dritten beruht, doch sind allerdings die Schlußfiguren noch genauer zu behandeln, als sie Aristoteles behandelt hat; seine Behandlung ist nicht ganz richtig, weil sie bloß auf der identischen Beziehung des Prädikats beruht, das Denken aber nicht bloß Beziehung des Identischen ist; daher lassen sich auch die andern beiden Schlußfiguren bei Aristoteles aus der ersten ableiten, was unrichtig ist, wie schon Kant geahnt hat. Daß die Logik den Zweck kenne, dafür hat sie an ihrer dritten Schlußfigur einen Bürgen, welche auf der Disjunktion beruht, Totalität der Fälle und letztlich Beschränkung auf Einen fordert. Induktion, Analogie folgen aus der zweiten und dritten Figur, denn es sind nicht Schlüsse, sondern Anwendung jener Schlüsse auf die Behandlung der Vorstellungen. So gewiß nun in der geheimen Werkstätte des erfindenden Geistes Induktion und Analogie mitgewirkt haben, so gewiß hat die formale Logik sie in sich, denn sie ist die Regel dieses schöpferischen Wirkens. Induktion beruht nämlich auf der zweiten Schlußfigur, was einiges Nachdenken über den modus ponens und modus tollens klar machen wird. Analogie beruht auf der dritten, denn sie erfordert Totalität der Momente, weil ohne dies die analogen Beziehungen nicht vollständig sein würden. Eine neue Geburt der formalen Logik wird die Angriffe Trendelenburg's vollkommen zu Nichte machen. Wir können diese Streitfrage nur ganz beiläufig behandeln. Nur Einen Punkt in diesem Angriff auf die formale Logik heben wir noch heraus, weil er jenen auch gegen die dialektische Methode stets wiederholten Vorwurf betrifft. Der Angriff steht bei Trendelenburg Bd. 1. S. 7 f. Wir geben zur Antwort, indem wir in einigen Zügen eine metaphysische Erörterung des Denkens vorausschicken: Mit dem Ich denke des Bewußtseins ist zugleich das Mannichfaltige der Anschauung gegeben, weil das Denken nicht wirklich ist, als durch die That, die That des Denkens aber darin besteht, einen Gegenstand für die Anschauung zu setzen. Es ist daher zweierlei vorhanden, einmal

die Mannichfaltigkeit der Anschauungen oder Vorstellungen, und für's Andre der Gegenstand x. Einen Gegenstand begreifen, heißt nun: die mannichfaltigen Vorstellungen als in ihm enthalten aufzeigen, und der Begriff ist eben diese Beziehung des Mannichfaltigen zur Einheit des Gegenstandes. Er enthält daher zweierlei: 1) eine Vielheit von Vorstellungen, und 2) dasjenige, wodurch sie zusammengehören (Merkmal). Die Totalität der Vorstellungen macht den Umfang, die Merkmale machen den Inhalt des Begriffes aus, und er selbst ist die Beziehung des Mannichfaltigen zur Einheit des Gegenstandes. Daraus wird sich wohl die angefochtene Erklärung rechtfertigen lassen, „der Begriff fasse ein Mannichfaltiges von Merkmalen in sich und ein Mannichfaltiges von Vorstellungen unter sich, deren Merkmal er selbst ist; jenes macht seinen Inhalt, dieses seinen Umfang aus." Es ist daher nicht naturgemäßer, wie Trendelenburg meint, von Merkmalen der Dinge zu sprechen, denn das Ding ist selbst noch gar nicht erkannt: es ist noch ein x, das bestimmt werden soll. Ebenso, was den Umfang angeht, ist die Einwendung nur gegen die eigne schiefe Auffassung gerichtet; und die „äußere Beziehung" wird nicht dadurch begreiflich, weil die Anschauung, welche die Erscheinungen dem Begriffe zuführt, unbemerkt zu Hilfe eilt, sondern vielmehr ist der Begriff dasjenige, was die Anschauungen selbst möglich macht, weßhalb auch nur durch ihn der Gegenstand erkannt wird. Der Begriff ist der Grund, die Ursache der Erscheinungen; und hat dies nicht so den Anschein, so hat daran die Täuschung Schuld, als ob, da unser Denken diskursiv ist, die Anschauungen den Grund dafür ausmachten, daß wir Begriffe haben. Allein das Gesagte lehrt, daß das falsch ist; und wir wollen bei dem alten Worte bleiben: vere scire est per causas scire. Die Ursachen werden aber nicht vorgestellt, angeschaut, sondern erkannt.

Die dialektische Methode hat Trendelenburg noch ausführlicher bestritten; wir werden im Verlauf unsrer Schrift die wichtigsten Vorwürfe Trendelenburgs berühren; es ist unsre Absicht nicht, gerade Hegel zu rechtfertigen, sondern die Philosophie überhaupt, die von Trendelenburg angegriffen worden ist. Gleich von vorn herein hat jener Kritiker die bestimmte Lösung des Problems der Metaphysik in der Hegelschen Philosophie nicht von andern Lösungen gehörig geschieden. Wenn sich Trendelenburg (S. 23.) spöttisch zur dialektischen Methode

hin wendet, welche das Denken und Sein in Einheit entwickle, eine Selbstbewegung des reinen Gedankens und darin zugleich die Selbsterzeugung des Seins darbiete, die Fülle der Wahrheit und Gewißheit in Einem Schlage verspreche, so dürfte man fragen, wie der Kritiker sich wohl eine Metaphysik denke, die nicht darauf ausgeht, Einheit des Denkens und des Seins zu erzeugen. Es ist allerdings der Grundgedanke der Hegelschen Dialektik, „daß das reine Denken voraussetzungslos aus der eignen Nothwendigkeit die Momente des Seins erzeuge und erkenne", aber das ist gar nicht das Eigenthümliche der Hegelschen Logik, denn damit ging auch schon Aristoteles um, welcher ebenfalls die Metaphysik als die Wissenschaft des Seins als solchen bestimmte, und sollte dieß vielleicht etwas Andres bedeuten, als jenes? Auch Plato bestimmt als den Gegenstand der Philosophie das ὄντως ὄν. Alle Metaphysik hat, um mit Kant zu reden, nur solche Dinge, solche Bestimmungen zu Gegenständen, die rein a priori erkannt werden können, und dieser Ausdruck sagt wieder nichts Andres als die obigen. Nur die besondre Art und Weise der Vereinigung des Denkens und Seins bei Hegel ist eigenthümlich und hätte Trendelenburg in der That die bestimmte Aufgabe, welche sich diese Philosophie gestellt, richtig aufgefaßt, so würde er sie von diesem Punkte aus ergriffen und widerlegt haben. Will daher Trendelenburg „vorläufig nicht mit diesem Standpunkte rechten" (S. 24.), so hat er in That und Wahrheit Alles im Voraus zugegeben. Gerade das Eigenthümliche des Hegelschen Standpunktes macht es, daß das reine Sein das reine Denken ist, die Art und Weise der Vereinigung unterscheidet ihn von Plato, Kant und aller sonstigen Metaphysik.

Um nun mit kurzen Worten die erste Schwierigkeit zu beseitigen, die Trendelenburg gegen die dialektische Methode erhebt, und deren Besprechung uns Gelegenheit gab, dieses Kritikers Erwähnung zu thun, ich meine, die Schwierigkeit daß nur mit Hilfe der Anschauung die Bewegung der Methode zu Stande komme, daß die Anschauung sich stets den Begriffen unterschiebe, so ist vorerst im Allgemeinen zu sagen: Auch die Hegelsche Philosophie setzt die Welt als daseiend und gegeben in der Anschauung voraus, und setzt ihre Aufgabe in die Aufsuchung der Prinzipien des Daseienden. Die Phänomenologie und ebenso die Einleitung in die Encyclopädie hat nur zur Aufgabe, das denkende Subjekt über die Anschauung hinaus zum Begriff

selbst hinzuführen, damit von nun an nicht Erscheinungen (Anschauungen), sondern Begriffsbestimmungen der Inhalt seien. Darum mag Hr. Trendelenburg (S. 24.) nur immer den Hintergrund, der hinter der reinen Abstraktion liegt, aufdecken; er wird den Kampf nicht gegen Hegel, sondern gegen die Philosophie überhaupt aufzunehmen haben. Der Vorwurf kehrt (S. 25.) wieder: „Wenn das Denken aus jener Einheit etwas andres erzeugt, trägt es offenbar dies Andre hinzu und schiebt die Bewegung stillschweigend unter, um Sein und Nicht-Sein in den Fluß des Werdens zu bringen." S. 26.: Wo das Sein und Nicht-Sein in das Werden übergehn soll, da ist es gerade das Schema der räumlichen Bewegung, durch das die Vorstellung überhaupt erst möglich wird." Als ob nicht selbst das Denken dieses Setzen und Sich-aufheben wäre, das selbst die erste Bewegung, die Ursache und das Fundament aller übrigen Bewegungen ist. Der Prozeß ist überhaupt das Wesentliche in der Hegelschen Philosophie, Eine Weise der Bewegung ist daher in der Entwicklung eines jeden Momentes enthalten, so daß die Bewegung, wie sie in der Naturphilosophie behandelt wird, nur ein modus der Bewegung ist, die das Werden ist. Das Werden ist die erste Bewegung, das erste Sich-setzen des Denkens, alle andern, das Anderswerden, die Wechselwirkung, das Leben u. s. f. sind nur Modifikationen jenes Urtypus. Der Kritiker scheint vielmehr selbst durch Unterschiebung der Anschauung, durch ein Dringen auf Handgreiflichkeit die Selbstbewegung des Denkens verhüllt zu haben, da doch, um in die Philosophie einzutreten, von dem Sein in Raum und Zeit abstrahirt werden muß; die erste Philosophie betrachtet die Dinge, insofern sie sind, und das Daseiende in Raum und Zeit kommt nur insofern vor, als es ist, nicht sofern es Bestimmtheit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit hat. Wie konnte unser Kritiker doch fragen (S. 26.): in der dialektischen Logik soll sich das Denken zum Sein bestimmen, — aber was bestimmt denn das Denken? Doch offenbar das Denken sich selbst, denn das ist die Natur des Denkens, sich selbst zu bestimmen. „Das reine Sein ist das leere Sein, es ist nichts in ihm zu denken" — als eben es selbst, wie Leibnitz gesagt hat: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. So muß man auch vom Denken sagen, daß nichts in ihm ist als es selbst. Es selbst aber ist diese unendliche Macht, sich aus sich selbst zu erzeugen, die nothwendigen

8*

Bestimmungen des Seienden aus sich hervorzubringen, und in diesem Reichthum dennoch bei sich selbst zu bleiben. Diese ewige Einheit im Unterscheiden, dies Setzen des Unterschiedes in sich und Beisichbleiben, das ist es, was die Natur des Denkens ausmacht. Diese ist in der ersten wie in der letzten That desselben enthalten. Daher bestimmt sich das Denken zu einem Begriff, in welchem das eine in das andre übergeht. An diesem „Daher" nimmt Trendelenburg Anstoß, aber dieses Daher ist ganz das nämliche, wie jenes des Cartesius: Cogito ergo sum. Denn auch dieses ergo ist kein ergo eines Vernunftschlusses, sondern ein unmittelbares Ueberschlagen des Einen in das Andre. — Sollte das Postulat der Geometrie: ziehe eine gerade Linie, wohl einfacher sein als das Gebot: „denke" (S. 27), denn jenes Postulat ist doch die Forderung einer bestimmten That des Denkens: in dem Denken, das eine gerade Linie zieht, ist schon das Denken auf eine gewisse Weise bestimmt. Es wird dabei schon vorausgesetzt: Denke das Sein — einer geraden Linie. — Die Begriffe continuirlich und diskret, extensiv und intensiv (S. 27. 28) setzen gar nicht die Zeit, sofern sie empirisch ist, voraus, sondern nur die reine innere Anschauung und die reine äußere Anschauung, welche Hegel, mit Recht nicht Zeit und Raum nennt, weil in dem Element der reinen Anschauung die Dinge gar nicht als empirisch bestimmte vorkommen, sondern er nennt sie Denken und Sein. Es handelt sich ja nur darum, ob jene Begriffe Bestimmungen des Seins als solchen sind, und das wird wohl nicht geleugnet werden können; sind sie dies, so kann nur noch die Frage sein nach der Methode ihrer Ableitung. — Repulsion, Attraktion (S. 29): daß all' unser Denken sich auf das Vorstellen bezieht, liegt in der Natur des Menschen. Die Frage ist nur, ob das Denken oder ob das Vorstellen in Wahrheit das Erste sei. Das Denken giebt das Prinzip für das Vorstellen, und dies wird auch in diesen Bestimmungen Hegel's geleistet. Brauchte die Philosophie nicht zu sprechen, so würde sie sich solcher Ausdrücke wie Attraktion und Repulsion nicht bedienen, aber der in die Sache Eindringende hat eben die Reflexion zu vergessen, daß sich mit solchen Ausdrücken auch eine Vorstellung verbinden könne. Die Gedanken sind im Gedanken und nicht in der Vorstellung zu fassen, sonst hören sie auf, nothwendige Bestimmungen des Seins zu sein. Nicht daher ist die räumliche Bewegung die Voraussetzung der vor-

aussetzungslosen Logik, sondern die unvollständige Erfüllung des Gebots der Philosophie von Seiten des Kritikers. Die Aufgabe der Philosophie ist, das Endliche in seinem Zusammenhang mit dem Unendlichen zu fassen; mit der That des Denkens — und es ist nicht außer dieser That — ist aber das Unendliche und Absolute selbst als seiend gesetzt, und zugleich die Totalität der daseienden Welt in der Anschauung. Die Aufgabe der Philosophie ist nun, den Zusammenhang von beiden zu entdecken. Würde bei diesem Unternehmen eine andre Beziehung zur Sprache gebracht, als diejenige, wodurch das Daseiende schlechthin ist, so wäre dies schon eine bestimmte Weise, die Dinge zu betrachten, und erforderte eine bestimmte Anschauung. Z. B. wenn Jemand von keinen andern Dingen wüßte als von Naturdingen, oder wenn er gleich von vorn herein dem Daseienden diese Bestimmtheit des Seins gäbe, so könnte es ihm wohl einfallen, mit Trendelenburg die Bewegung als dasjenige, wodurch das Daseiende mit dem Unendlichen (Denken) verbunden ist, zu bestimmen, allein damit ist lange noch nicht die ganze Sphäre des Daseienden erschöpft. Behauptet der Kritiker von der dialektischen Methode, daß sie den Begriffen die Anschauung und damit die räumliche Bewegung unterschiebe, so ist zu sagen, daß die Philosophie, da sie überhaupt die Anschauung der daseienden Welt voraussetzt, die Anschauung nicht unterzuschieben braucht, sondern diese liegt ihr von vorn herein zu Grunde, sie sucht nur das Prinzip dazu. Und sodann kann die Bewegung gar nicht angeschaut werden, sondern sie wird erschlossen. Könnte die Bewegung gesehn werden, wie wäre dann die optische Täuschung in dem Umlauf der Sonne um die Erde erklärbar? Indem Trendelenburg das nun schon so häufig Wiederholte übersah, daß die Philosophie die Welt als die Totalität des Daseins als gegeben voraussetzt, konnte er auch dem Hegel'schen System den Vorwurf machen: „das Nichts ist nur gewonnen, in wiefern das reine Sein des Denkens mit dem vollen Sein der Anschauung verglichen wird" (S. 32 f.). Aber eben weil die Philosophie die Dinge nur betrachtet, insofern sie sind, so ist unmittelbar damit die Negation alles Bestimmten, was nicht das Sein ist, gesetzt. Dies Sein, das gegen alle Bestimmtheit Abstrakte, das in sich selbst Negative ist aber zugleich ein sehr Positives, denn es ist das mit der That des Denkens selbst a priori gesetzte Subjekt, dessen weitere Bestimmung alles

Erkennen ist, die Kategorieen sind die Wesens-Bestimmungen dieses Subjekts. (Der Kritiker läßt daher S. 83 ff. einen tiefen Blick in seine Unkenntniß des Wesens der Philosophie thun; der Jubel, den er an dieser Stelle über das entdeckte Geheimniß der dialektischen Methode erhebt, ist ein Siegesgeschrei über die Niederlage aller Philosophie.) Die dialektische Methode hat daher auch nicht nöthig, ihren immanenten Kreis der Erfahrung zu öffnen (S. 79—82, es ist derselbe Vorwurf, den wir bereits in andrer Form vielfach von Trendelenburg gehört haben, und dieser Kritiker giebt sich auch hier Mühe, das Denken zu sich herab in die Anschauung zu ziehn). Das Empirische und die empirischen Wissenschaften sind allerdings eine Voraussetzung der Philosophie; in jenem reichen Gehalte hat der Mensch bereits die Substanz entfaltet, die Philosophie verinnert diesen Inhalt wieder; die Empirie für sich würde doch wohl nie zum Prinzip aufsteigen können, noch würde sie sich je der Totalität versichern, die eben nur in einem Prinzip gegeben sein kann. Empirie in dem Sinne methodischer Naturbeobachtung ist nicht möglich ohne eine schon voraufgehende Systematik, die denn auch in der Regel, sei es auch nur als allgemeine Vorstellung, vorausgesetzt wird; aber auch Empirie in dem Sinne zufälliger Erfahrung, die ich mache (wie bei Arist. Met. I, 1), ist nicht denkbar ohne das Allgemeine, denn Alles, was zu einem Bewußtsein gehört, setzt die Einheit desselben nothwendig voraus, diese kann aber doch nicht von außen gegeben werden. Hätten wir nicht schon den Verstand: wir würden keine Erfahrung machen. (Trendelenburg hat freilich gleich im Eingang seiner logischen Untersuchungen (S. 1 und 2), ohne weitere Rechtfertigung seiner Wahl den Weg des Erkennens eingeschlagen, der vom Einzelnen zum Allgemeinen vorzudringen sucht, weil ihn die Erfahrung belehrte, daß mit dem umgekehrten Wege kein fester Punkt sich gewinnen ließe, durch den von ihm eingeschlagenen Weg aber die Wissenschaften groß geworden seien. Die Aussicht aber, daß das scharf beobachtete Einzelne die Züge des Allgemeinen ihm offenbaren werde, woher schöpfte er diese? Doch wohl eben aus der Philosophie, aus der Vorstellung eines Ganzen. Daß die zu behandelnden Gegenstände logische, und nicht physische, ethische seien, unter welchen Gesichtspunkt sie zu stellen seien, mußte ihm doch wohl auch erst die allgemeine Vorstellung des Ganzen lehren). Wie für das Bewußtsein das „Ich denke"

die Einheit und die Substanz ist, so ist für das Daseiende, für die Gegenstände des Bewußtseins, die Einheit und die Substanz eben ihr Sein qua Sein, und dies ist der Gegenstand, den sich das Denken a priori giebt; das empirische Auffassen oder das Thun des leidenden Verstandes (nach Aristoteles) mag früher sein, ist aber doch selbst durch das reine Denken, durch das Thun des aktiven Verstandes vermittelt. Denn soll überhaupt etwas für mich sein, so muß es in Beziehung stehn mit der Einheit meines Bewußtseins, oder mit dem Ich denke, dem aktiven Verstande, dessen Thätigkeit es eben ist, jenen reinen Gegenstand zu setzen, dessen Wesensbestimmungen die Kategorieen sind; was nur irgend in mein Bewußtsein tritt, kann nur Bestimmung jenes ersten Subjektes sein, und kann daher auch durch nichts Andres in seiner Wesenheit erkannt werden, als durch die nothwendigen Bestimmungen jenes Subjekts, d. h. durch die Kategorieen. Diese mehr oder weniger deutlich in jeder Philosophie hervorgehobene Grundlage der Metaphysik fehlt auch der Hegel'schen nicht. Darum ist in ihr der Begriff (was Kant die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins nannte, auf die alles in meinem Bewußtsein Vorkommende eine nothwendige Beziehung haben müßte, weil sonst etwas in mir vorgestellt würde, was nicht gedacht werden kann) das Substantielle, die Ausbreitung in's Empirische ist nur die Manifestation dieses Substantiellen, und die Philosophie ist das Wissen davon. In dem Inhalt der Erfahrung legt sich der Begriff dar, er ist das Treibende, wenn er gleich erst zuletzt hervortritt. Auch für Kant ist Erfahrung, d. h. Einheit der Wahrnehmungen nur möglich durch die apriorischen Kategorieen, durch die Einheit des Selbstbewußtseins, auch er sagt, daß man nicht zufällig an die Natur gehe, sondern daß man sie fragen müsse. Hegel ist in dieser Hinsicht der Vollender des von Kant Ausgesprochenen. Die Erfahrung ist für Hegel nur die Eine Seite, die andre ist der nothwendige substantielle Gehalt, das Allgemeine, der energische Begriff: die Einheit dieser beiden Seiten ist die Philosophie. Dem Gedanken muß die Welt sich erschließen, und ihre Existenzen haben nur so viel Werth, als der Gedanke seinen vernünftigen Inhalt in ihnen erkennt. Der Philosophie liegt die Voraussetzung der Anschauung der Totalität des Daseienden überhaupt zu Grunde: nicht aber läuft die Philosophie an der Anschauung fort, sondern im Begriffe dessen, was die Anschauung

als Daseiendes darbietet. Der Mensch kann nicht denken, ohne daß die Anschauung überhaupt zu Grunde liegt, und der Gedanke, sich auf das Angeschaute richtend, die Sache erkennt. Eben so sehr, wenn ich etwas erkannt habe im Begriff, bin ich durch die menschliche Natur auch genöthigt, die Sache mir wieder vorzustellen. Hegel hat dies hinreichend erklärt, z. B. in der Einleitung zur Religionsphilosophie bei der Frage, was heißt bedeuten? Ferner Encyclopädie §. 3 Anmerk. Hegel behauptet, daß die Vorstellungen, Anschauungen keinen Werth haben, als wiefern der Gedanke in ihnen thätig gewesen ist; der Gedanke nur macht ihr substantielles Wesen aus. Erwägt man dieses, so wird sich wohl ergeben, daß Trendelenburg in seinem Angriff auf den „immanenten Zusammenhang" (S. 59) nicht wahrhaft auf die Sache eingegangen ist, ebenso wenig in dem S. 68 Bemerkten: „Die Logik ist kein Erzeugniß des reinen Denkens, wie sie behauptet, sondern an vielen Stellen eine sublimirte Anschauung, eine anticipirte Abstraktion der Natur". Die Natur hat für Hegel nur sofern Werth und Bedeutung, als der Gedanke sich darin erkennt. „Es sind die Stufen, auf denen sich das Denken zum Sein bestimmt" (S. 69). Das Sein ist für die Hegel'sche Philosophie nur, sofern es gedacht wird, nicht als ob das Denken sich dadurch Realität giebt, sondern das Sein hat nur so viel Realität, als jenes Substantielle in ihm ist. Daß dieses Substantielle sich in allen Bestimmungen, die es erhält, als in seinen Prädikaten, zum Subjekt macht; dieses Werden, als Setzen der Unterschiede und Bei-sich-sein in denselben, diese sich immer wiederholende Bewegung als lebendiger Schluß in der Beziehung des Allgemeinen und Besondern macht den immanenten Zusammenhang aus. Damit wird sich auch erledigen, was der Kritiker von der genetischen Methode sagt, in Folge dessen er einen Zwiespalt zwischen der dialektischen Construktion des Begriffs und der genetischen Entwicklung der Dinge entdeckt. Die Vorstellung ist das erst vom Denken Gesetzte, sie ist erst das Aussichheraustreten des Denkens. In der Philosophie, wo die ganze Bewegung getragen ist von dem sich selbst bestimmenden Zweck, kann das Genetische, Organische, oder wie es sonst genannt werde, für sich gar nicht auftreten. Das Genetische kommt bei Hegel nur in dem viel höheren Sinne einer Entfaltung des Ansich zum Fürsich vor. Das Genetische bildet die einzelnen Züge zu dem Ganzen zusammen nur für die Anschauung, und

kann dieser Zusammenstellung durchaus keine innere Nothwendigkeit verleihen; der genetischen Entwicklung geht entweder der Gedanke der Sache oder eine Anschauung des Ganzen schon voran, sonst könnte die Beschreibung und Sammlung der einzelnen Züge an einem beliebigen Punkte anhalten. Eine Wortdefinition des Kreises, der die genetische Beschreibung desselben zu Hilfe kommt, giebt uns höchstens den abstrakten Begriff, das Ansich des Gegenstandes. Die wirkliche mathematische Bestimmung, der Begriff, die Realdefinition des Kreises, unter andern z. B. die, er sei diejenige Figur, in welcher jede zwei sich schneidende Linien innerhalb der Peripherie so bestimmt sind, daß das Rechteck aus den Stücken der einen dem Rechteck aus den Stücken der andern gleich ist, dieser Begriff läßt sich beweisen. Die genetische Entwicklung ist nur für die Anschauung und Vorstellung und kann für Dinge, die sich in der Vorstellung geben lassen, sehr wohl als Aushilfe gebraucht werden, doch beruht sie eben selbst nur auf dem Gedanken, dem Prinzip der Sache und wäre ohne diese Grundlage gar nicht möglich. Ein Dreieck als Dreieck kann gar nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden. Denn alle der Anschauung aufzugebenden Dreiecke sind nur so oder so bestimmte, und die Specifikation der Dreiecke ist wesentlich in dem Prinzip des Dreiecks selbst enthalten. Wenn nun aber die letzte und höchste Aufgabe der Philosophie die Erkenntniß Gottes ist, so möchten wir doch wissen, wie von dem Wesen Gottes eine genetische Erklärung möglich sei. Ist dies aber nicht möglich, so möchte die Philosophie in Gemäßheit ihrer Aufgabe wohl auch von der genetischen oder organischen Methode keinen Gebrauch machen können. „Die Dialektik will die ewige, nothwendige Bewegung eines Gegenstandes sein; die genetische Betrachtung aber wird darauf beschränkt, daß sie den Gegenstand nur darstelle, wie er aus den veranlassenden Ursachen hervorgehe. Das zeitliche Werden eines Gegenstandes soll mit seinem ewigen Werden nicht nothwendig zusammenfallen" (S. 69). Hierbei ist vergessen, daß das Allgemeine, das Substantielle eben so sehr vorausgeht, wie es Resultat und Zweck ist. Jenes Substantielle, das Denken erschafft den Menschen, erschafft auch die Sinnlichkeit. Es giebt nur Ein Denken, nicht zweierlei, wie schon Aristoteles richtig gesehn; das aktive Denken, das aller Sinnlichkeit, aller Vorstellung vorausgeht, ist das göttliche, und ist die Grundlage der Welt selbst. An jenem aktiven Denken hat

auch der Mensch Antheil (der specifische Unterschied zwischen Gott und Mensch liegt im Urtheil, wie schon früher auseinandergesetzt). Jenes Denken ist das stets der Sache nach Vorausgehende, es setzt den Menschen in die Sinnlichkeit, und ist zugleich das Treibende im Menschen, daß er von der Sinnlichkeit sich losreiße. Dem zeitlichen Werden geht daher das ewige Werden voraus, um mit dem Kritiker diese Ausdrücke zu gebrauchen. Eine ewige Entwicklung im Gegensatz zur zeitlichen ist die Thätigkeit Gottes, der Proceß des Absoluten im Unterschied von der zeitlichen Entwicklung in den einzelnen Dingen. Aber jene ewige Entwicklung, wie sie der That nach vorausgeht, so trägt und bestimmt sie auch durchweg die zeitliche, die gar nicht ist ohne jene, gar keinen Zweck hatte ohne jene. Das Accidentelle aber, die Aufeinanderfolge der Fakta, das Ineinandergreifen der Ursachen, die Bedingungen, in welchen sich jener ewige Inhalt entfaltet, überläßt die Philosophie freilich einer genetischen Vorstellung, denn jene Bedingungen konnten auch andre sein, und das nothwendige Moment, das der Römische Staat z. B. für die Geschichte bildet, wäre doch in die Wirklichkeit hinübergetreten. Die begleitenden Umstände des Christenthums konnten auch andre sein u. s. f. „Am wenigsten aber," sagt der Kritiker, „fügt sich die Geschichte der dialektischen Regel." Hier hält er sich nun an lauter Aeußerlichkeiten, an Beispiele; haben aber Hegel und Michelet den dialektischen Gang durch die Geschichte nicht durchgeführt, so folgt doch nicht, daß das Unternehmen falsch sei. Die Auffassung der Geschichte als eines immanenten Fortschrittes des Weltgeistes ist im innersten Prinzip der bestrittenen Philosophie gegründet: die Geschichte ist nur Eine Weise, in der der unendliche Geist sich manifestirt. Macht es nun überhaupt sein Wesen aus, sich zu manifestiren, ein Andrer sich zu werden, um für sich, Subjekt zu sein, so kann er auch in dieser Weise der Geschichte sich manifestiren. Hic Rhodus, hic salta. „Der dialektische Gang entfernt sich von der natürlichen Entwicklung in der Ethik am auffallendsten" (S. 74). Gegen das an dieser Stelle Gesagte, ist zuerst wieder zu erinnern, daß das ganze Dasein, die Schöpfung eine Manifestation Gottes, daß somit der Inhalt, der wesentliche Gehalt der Natur, so wie jedes andern, ein göttlicher Inhalt ist: die allgemeine Grundlage, in welcher die einzelnen Gestalten sich entfalten, ist eine göttliche Grundlage. Darum ist das Geistige die Wahrheit

des Natürlichen. Auch im sinnlichen Dasein als einer Manifestation des ursprünglich zu Grunde Liegenden ist der innere Gehalt das göttliche Wirken. Was die Grundlage ist, tritt in seiner adäquatesten Form erst am Ende hervor, z. B. als religiöses Bewußtsein, und spricht sich nach der Hindurchbewegung durch alle Manifestationsweisen als das Prinzip derselben aus, als das Prinzip, von welchem alle sittlichen Verhältnisse getragen sind, selbst diejenigen, die in der gewöhnlichen Betrachtung mit ihm in gar keinem Verhältniß zu stehen scheinen. Die Basis, der Inhalt des Staats und aller sittlichen Institute ist das Göttliche selbst. An der Religion hat der Staat selbst sein Prinzip. Kann man der Religion eine höhere Stellung geben, als Hegel ihr gegeben hat? In der Phänomenologie stellt Hegel dar, wie die einzelnen Momente, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist in die Religion, d. h. in den sich als Geist wissenden Geist als in ihren Grund zurückgehn; sie ist die absolute Totalität oder das Selbst derselben. In der bis dahin betrachteten Reihe der Gestalten in der Phänomenologie bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in seinem eigenthümlichen Prinzip aus, und das Erkennen war die Tiefe oder der Geist, worin sie, die für sich kein Bestehn hatten, ihre Substanz hatten. Diese Substanz aber ist nunmehr als Religion herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Prinzip nicht gestattet, sich zu isoliren (Hegel's Werke Bd. II. S. 515). Alle bis dahin durchlaufenen Momente gehn in diese Substanz als in ihr Prinzip zurück, denn jene hatten allerdings (z. B. auch der sittliche Geist) das absolute Wesen als auf der objektiven Seite, als ein Gegenständliches dem Bewußtsein gegenüber Vorhandenes entfaltet; mit der Religion aber tritt das absolute Wesen auch in das Selbstbewußtsein herein. Von dieser Seite möchte also die Stellung der Religion bei Hegel nicht angreifbar sein; der Kritiker möge uns sagen, wer jemals unter allen Philosophen der Religion eine glänzendere Stellung gegeben und so begründet hat wie Hegel. — Wenn im weitern Verfolg dieser Untersuchung Trendelenburg sagt: „Wenn wir indeß ein Ding begreifen wollen, so setzen wir damit seinen Begriff als dasjenige, woraus es geworden, und der Begriff bestimmt sein Wesen und das Wesen äußert sich im Sein“ (S. 78), so hat er das Wort Wesen der Hegel'schen Philosophie in seinem

Sinne untergeschoben; Hegel nimmt das Wort Wesen nur im Gegensatz gegen die Erscheinung; was Trendelenburg Wesen nennt, ist bei Hegel Sein, denn Sein ist bei Hegel nicht Dasein, sondern der Begriff des Daseins, also Wesen im Sinne des Kritikers. Was dann S. 79 über den Kreislauf, über das Vorwärtsgehn als einen Rückgang in den Grund gesagt ist, so wird sich diese Schwierigkeit nach dem bisher Besprochenen heben lassen. Das Denken, als Sich-selbst-unterscheidendes, als Substanz, die sich zum Subjekte aller Prädikate macht, ist in diesem Proceß Erstes und Letztes; das Bild von der Pflanze, die den Samen hervorbringt, stellt uns einen endlichen Proceß vor; in der unendlichen Thätigkeit des Absoluten ist kein Vor und Nach. Das Denken als ein Diskursives, in steter Vermittlung begriffenes, muß die Totalität der Momente entwickeln, als deren Prinzip und Zweck sich das ursprüngliche An-sich herausstellt. So bleibt in der Entwicklung der Pflanze die treibende Kraft des Keimes in jedem Augenblicke das Identische, und ist in allen Erscheinungsformen das von innen gestaltende Lebensprinzip. Wir überlassen nach dem bisher Erörterten dem Kritiker die „anschauliche Klarheit" (S. 78), die er bei der dialektischen Entwicklung des Begriffs vermißt.

Noch einmal will der Kritiker die Anschauung in ihrer ganzen sinnlichen Derbheit in der voraussetzungslosen Logik entdeckt haben, nämlich in dem Begriff des Unmittelbaren (S. 56 f.). Was Aristoteles die höchste Gattung nennt, über die nicht hinaufgestiegen werden kann, das nach oben Höchste nennt Hegel das Ansich oder das Unmittelbare; was Aristoteles das Einzelne nennt, über das nicht mehr hinabgegangen werden kann, eine letzte Species, es braucht nun nicht gerade ein Sinnliches zu sein (zwar setzt Aristoteles καὶ αἰσϑητόν hinzu, aber auch die einzelnen mathematischen Figuren nennt Aristoteles αἰσϑητά, obgleich sie nichts Einzelnes in sinnlicher Anschauung sind), sondern nur ein Einzelnes, was alles Weitergehn verbietet, nennt Hegel das Fürsich. In der Unterscheidung dieser Momente sind Aristoteles und Hegel nicht in Differenz, wohl aber in der Art der Vermittlung, da Hegel dem abstrakt Allgemeinen zugleich die Negativität als eigenthümlich beilegt, die Bewegung, aus sich herauszugehn, sich für sich zu setzen, d. h. sich zum andern Extrem zu machen, um bei sich zu bleiben. Aristoteles zeigt nur, wie man vermittelst jener beiden Extreme

durch den Syllogismus den Mittelbegriff erlangen könne. Wo nun in dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit die Anschauung einen Platz haben kann, ist gar nicht einzusehn, dann müßte vorerst das Sein, d. h. das aller Anschauung, allem bestimmten Daseienden entsagende Denken eine Anschauung sein. Zudem ist Unmittelbarkeit etwas nur Relatives, sie ist Unmittelbarkeit in Bezug auf das, was aus ihr vermittelt wird, in Beziehung auf die Vermittlung; fasse ich das aller-Vermittelteste abstrakt, so ist es unmittelbar, aber der Proceß des Denkens reißt alles Abstrakte, alles Ansichseiende in seinen Fluß hinein. Der Angriff hätte also dagegen gerichtet werden müssen, daß die Substanz wesentlich mit Negativität behaftet gedacht wird. — Das Gespenst der Anschauung, das der Kritiker in allen Räumen der spekulativen Logik erblickt, begleitet aber selbst die Negativität. Ohne die begleitende Vorstellung der räumlichen Bewegung ist die negative Beziehung des Eins, oder Repulsion und Attraktion innerhalb des Eins unerklärlich, sagt der Kritiker (S 36 f.). Allerdings sind Repulsion und Attraktion eine bestimmte Weise der Negativität, aber, wenn der Kritiker meint, das Bild der räumlichen Bewegung liege dieser bestimmten Weise der Negativität zu Grunde, so hat er von Neuem übersehn, daß die Philosophie die Totalität des Daseins und damit die reine Anschauung, welche Kant den Raum nennt, voraussetzt. Darunter aber verstehe Trendelenburg nicht den empirischen Raum, denn dieser setzt bestimmte, erscheinende Gegenstände voraus. Das ist ganz wahr, was sich sodann der Kritiker zu erweisen bemüht, daß die Negation als solche nicht Repulsion sei, aber ist denn dies nicht darin gesagt, daß Repulsion und Attraktion die sich Entgegengesetzten sind. Was die Bestimmtheit der Negativität in der Beziehung von Wesen und Erscheinung macht (S. 38), ist ebenso der Gedanke derselben. Oder wenn des Kritikers Anschauung so mächtig ist, so bestimme er doch einmal durch dieselbe, ob eine bestimmte Weise der Negativität Attraktion und Repulsion, Wesen und Erscheinung ist. Diese Bestimmungen können doch durch nichts als durch den Begriff gesetzt sein.

Ueber die von dem Kritiker merkwürdiger Weise sogenannten logischen Mittel der Dialektik, „um aus dem leeren Sein durch die Mittelglieder der zwischenliegenden Geschlechter hindurch die absolute Idee zu erzeugen", und über den immanenten Zusammenhang des Processes, welche unser Kritiker S. 30—56

und S. 59—68 beurtheilt, wollen wir uns unten erklären, wo wir bei Gelegenheit der Beantwortung der Schelling'schen Einwürfe gegen Hegel auch diese Anmerkung wieder aufnehmen werden. Nur noch Einen Punkt heben wir hervor, der sich freilich nach dem früher und in dieser Anmerkung Gesagten genügend erledigt. Aber es scheint, man müsse dies häufiger sagen. S. 88 sagt unser Kritiker: „Wenn dem Menschen ein solches reines Denken möglich wäre, das sich selbst zum Sein bestimmte, so wäre es ein schaffendes Denken, das uranfänglich aus sich den Begriff der Dinge bestimmte, von diesen nicht bestimmt. — Dieser zu Grunde liegende Anspruch ist der logische Hochmuth des Systems genannt worden u. s. f. — Wenn das göttliche Denken schafft, so verhält sich das menschliche nur nachschaffend. Als nachschaffend setzt es das Sein voraus und die Wahrnehmung desselben; und es bleibt leer und unfruchtbar, wenn es nicht von der Anschauung empfängt. So hätte man aber, wird man sagen, wiederum einen Dualismus von Denken und Anschauung. — Freilich ist der Anfang doppelt und kann nicht anders sein. Aber das Ziel ist, das Sein zu begreifen, also die Durchdringung mit dem Gedanken. Je mehr sich das nothwendig Allgemeine aus dem Einzelnen hervorgearbeitet hat, desto mehr wird die Einheit erkannt." Unser Kritiker muß wirklich tief in das Wesen der Metaphysik eingeweiht sein, sonst hätte er nicht einen Vorwurf gegen sie erhoben, durch den sich allerdings ein Gruppe, ein Exner, ein Ulrici und wie viele Andre nicht blamiren, weil sie wohl schwerlich Philosophen ex professo sein wollen, einen Vorwurf, durch welchen Trendelenburg alle Metaphysik für wahnwitzig erklärt. Geschaffen ist die Welt, sie liegt vor uns, ihre Anschauung geht all' unserm Denken vorher, wir sehen in ihr den schaffenden Verstand verwirklicht; wozu die Welt zum zweiten Male schaffen? Das ist die Aufgabe des Menschen nicht, wohl aber, weil das Erkennbare von Gott unter den Menschen offenbar ist, denn Gott offenbarte es ihnen, denn sein ungeschautes Wesen, seine ewige Macht und Gottheit wird seit der Weltschöpfung in seinen Werken durch Nachdenken geschaut (Röm. 1, 19. 20), wären wir ohne Entschuldigung, wenn wir vom Geschaffenen nicht zum schaffenden Gott aufgestiegen wären. Warum aber ohne Entschuldigung? Ist denn an uns ein Ruf ergangen, dem wir nicht gehorcht haben und darum in Sünde gefallen sind? Wohl, jener schaffende Verstand, dessen

Wirklichkeit uns in seinen Schöpfungen kund wird, der legte in den menschlichen Geist die Möglichkeit, die Macht und Göttlichkeit, das ungeschaute Wesen Gottes zu erkennen, vom Sinnlichen in das Uebersinnliche hinüber zu dringen. Der schaffende Verstand rief den Menschen, und erhob ihn, zog ihn aus der Sinnlichkeit, welche jene Möglichkeit des über die Sinnlichkeit übergreifenden Denkens nur überkleidete. Dem Menschen sollte das Bewußtsein seiner heiligsten Pflicht aufgehn, Gott zu verehren, der in der Natur, und in seinem Innern der ewig Thätige ist, er sollte sich über das bloß Sinnliche, Anschaubare zum Unbedingten, zum Prinzip erheben. Dies im Thun wie im Denken. Wie wäre der Mensch je der Beschäftigung mit dem einzelnen Sinnlichen, mit der Befriedigung seiner Selbstsucht entgangen, wenn er nicht den Gedanken eines Unbedingten gehabt hätte, das ihn über alles Endliche erhob. Jener Gedanke, durchaus apriorisch, machte ihn erst zum Menschen und pflanzte ihm den Trieb ein, eben so im Handeln nicht endliche Rücksichten, sondern das unbedingte Gesetz walten zu lassen, wie im Erkennen, die Dinge nicht in ihrer gegenseitigen Bedingtheit, nicht in ihrer Endlichkeit, sondern wie sie an sich sind, wie ihre Bestimmungen aus dem göttlichen Wesen, aus dem absoluten Zweck der Welt fließen, in Betrachtung zu ziehn. Ist das ein Verbrechen, oder ist das nicht vielmehr eine Erfüllung der menschlichen Bestimmung? Lassen wir aber der Anschauung nicht das Ansich, das Denken voraufgehn, wie Trendelenburg, so würdigen wir den Menschen zur Sinnlichkeit und Gemeinheit herab, Sittlichkeit und Religion ist dann nur eine Chimäre. Vielmehr aber bestimmen wir die Philosophie als das Wissen um das Erzeugtwerden unsrer Vorstellungen durch den schaffenden göttlichen Verstand. Wir werden dort, wo wir die Anmerkung wieder aufnehmen, noch Gelegenheit haben, hierauf zurückzukommen, eine Stelle aus Arist. Met. Buch Θ wird sogleich über diesen Punkt noch mehr Licht verbreiten.

* * *

Die Bedeutung des a priori in der Metaphysik wird sich nun richtig bestimmen lassen. Allerdings muß bei uns alles Denken mittelbar oder unmittelbar auf die Anschauung zurückgehn; aber alles Apriori, alle Metaphysik würde unmöglich sein,

wir würden stets nur Erscheinungen erkennen, und im Umkreis der Sinnlichkeit uns halten, wenn wir nicht im Stande sind, durch das Denken für die reine Anschauung uns einen Gegenstand a priori zu setzen. Synthetische Urtheile a priori sind nur dadurch möglich, daß wir uns einen Gegenstand a priori durch das Denken setzen, und das Denken besteht in nichts Andrem, als in dem freien Setzen dieses Gegenstandes; dies ist seine That, und es selbst ist nichts Andres als diese That. In dieser That bezeugt sich in uns der schaffende Verstand, der absolute Zweck der Welt; es ist seine Energie, die uns dazu fähig macht. Die berühmte Stelle des Aristoteles über den thuenden und leidenden Verstand, von welcher neuerdings Glaser *) die tiefsinnigste Erklärung gegeben hat, ist bloß eine bestimmte Anwendung dessen, was Aristoteles im Buch Θ' der Metaphysik sagt. Er sagt so: „Es ist nun klar, daß es eine δύναμις ist, die des Wirkens und die des Leidens, denn Vermögen [was wir jetzt als reale Möglichkeit bezeichnen] ist etwas sowohl dadurch, daß es selbst die Kraft hat zu leiden, als auch dadurch, daß ein Andres von ihm (leidet), daß aber auch [nämlich es ist klar, daß auch] gewissermaßen die Möglichkeit verschieden ist, denn sie ist in dem Leidenden." Um diese Stelle ganz zu begreifen, kommt es auf die Bestimmung der Wechselwirkung an; so wenig nämlich als ein bloß Aktives aktiv sein kann, ohne einen Gegenstand zu haben, auf den seine Wirkung gerichtet ist, so wenig kann auch etwas bloß passiv sein, denn die Bildsamkeit durch das aktive Prinzip ist dasjenige, was das Positive und also Aktive im Passiven ausmacht, und dies dasselbe, was das Aktive zum Handeln antreibt. Die Handlung selbst ist nur Eine, und darum das Vermögen, zu wirken auch nur Eines, denn Eine Wirkung kann nur von Einer Kraft hervorgebracht werden. Von Einer Kraft nämlich dem Begriffe nach, denn die Existenz derselben kann an verschiedne Individuen vertheilt sein, und muß es sogar, wie aus dem Begriff der Wechselwirkung erhellt. Die Bewegung eines Schiffes strom-aufwärts ist z. B. nur Eine Wirkung, obgleich von verschiednen Kräften hervorgebracht, die aber in Beziehung auf das Gehn des Schiffes unter Einen Begriff fallen. Die Möglichkeit ein Schiff fortzubewegen, ist

*) Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie. Bd. I. Abtheilung 1. S. 110 f.

Ein und dieselbe Kraft, aber an zwei vertheilt, das passive Vermögen an das Wasser, das aktive an den Wind, oder sonst eine Kraft. Das Verhältniß der Wechselwirkung ist das Verhältniß Gottes und des Menschen, und zwar wie die Wechselwirkung eben bestimmt wurde. Das Verhältniß Gottes und des Menschen also zu bestimmen, fordert uns nicht bloß die Metaphysik, sondern auch die christliche Religion und Sittlichkeit auf. Es giebt also nur Einen νοῦς, nur Ein Denken, er ist nur Ein reales Vermögen, in seiner Wirksamkeit aber an Mehrere vertheilt. Der thätige Verstand fordert einen leidenden, sie gehn aber beide auf Ein reales Vermögen zurück. Denn es giebt nur Einen νοῦς. „Der leidende Verstand ist der Zeit nach früher im Einzelnen, d. h. ich bin mir früher des Gegenstandes in der Anschauung bewußt, als im Denken; überhaupt aber auch so nicht, d. h. das Setzen des Gegenstandes und dadurch die Erzeugung der reinen Anschauung ist selbst ein Aktus der Spontaneität des Denkens. Das wirkliche Denken aber ist mit der Sache identisch, und das empirische Auffassen (das Thun des νοῦς παθητικός) ist selbst durch das reine Denken vermittelt, darin aber besteht die Lösung der Aufgabe, wie synthetische Urtheile a priori wirklich seien" *).

Das Denken ist es, was uns die Welt als die Schöpfung Gottes erst zugänglich macht; ohne dasselbe gewahrten wir nur zerstreute Erscheinungen, hätten nur vereinzelte Vorstellungen, ohne sie je in der Einheit unsres Selbstbewußtseins zusammenfassen zu können. Ich bin mir aber, um mit Kant zu reden, des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannichfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber so viel, als daß ich mir einer nothwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heißt, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen stehn, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen. Synthetische Einheit des Mannichfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben ist der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahr-

*) Ebend. S. 111.

nehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen a priori zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebner Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniß ist. Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist eine objektive Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehn muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andre Art und ohne diese Synthesis, das Mannichfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.

Es würde hiernach der ursprüngliche Akt der Spontaneität des Denkens, oder der aktive Verstand noch nicht den ganzen Reichthum seiner realen Möglichkeit entfalten, wenn er nicht eben als bildender, thätiger in Bewegung, in Wirklichkeit gesetzt würde. Jener Akt ist zwar das durchaus Apriorische, das wirksame Prinzip; aber um wirksam zu sein, muß der Verstand als urtheilender wirklich erkennen. Darum richtet sich unser Blick auf die daseiende Welt, deren Anschauung die Philosophie voraussetzt, nicht als wäre es mit dieser Anschauung überhaupt gethan, sondern weil die angeschaute daseiende Welt wirklich erkannt werden soll. Was aber gewußt, erkannt werden soll, muß aus dem Element der zufälligen, vereinzelten Wahrnehmung und Empfindung in das Element reiner, freier Anschauung erhoben werden. Jede Anschauung aber setzt einen Gegenstand voraus, die empirische Anschauung setzt einen Gegenstand voraus für das abhängige, receptive Vermögen der Anschauung, die reine Anschauung setzt einen Gegenstand voraus, den der reine Akt der Spontaneität selbst sich giebt. Als Objekt der empirischen, receptiven Anschauung kann er nicht gegeben sein. Er ist vielmehr der Gegenstand, den das Denken sich selbst giebt. Soll also irgend etwas in die reine, freie Anschauung erhoben, soll es gedacht werden, so muß es in Beziehung stehn zu jenem apriorischen Gegenstand, den sich der Akt der Spontaneität des Denkens selbst giebt. Mit diesem Gegenstand geht das Denken über alles Sinnliche, über alles der Anschauung, Wahrnehmung, Empfindung Gegebene, welches alles nur eine Bestimmung, eine Erscheinungsform jenes reinen Subjekts sein kann, gleichsam an den Anfang der Schöpfung selbst zurück, hat an ihm den unbedingten Grund alles

Daseienden. Raum und Zeit sind keine Bedingungen, keine Grenzen, innerhalb deren das Denken und sein frei gesetzter Gegenstand sich zu beschränken genöthigt wäre, um sie nicht zu überfliegen, sondern Raum und Zeit sind selbst nur Erscheinungsformen an jenem zu Grunde liegenden Subjekte *).

Synthetische Urtheile a priori sind dadurch möglich, daß wir im Stande sind, uns einen Gegenstand in der reinen Anschauung durch das Denken zu geben. Objektive Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit ist die Anforderung an ein synthetisches Urtheil a priori. „Analytische Urtheile sind nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Subjekt seiner Bedeutung nach gegeben sei, synthetische Urtheile aber haben sowohl vom Subjekt, daß es ist, als auch von der Bestimmtheit, was sie ist, zu beweisen." Jenes Erforderniß objektiver Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit erfüllt das durch den Akt der Spontaneität des Denkens gegebene absolute Subjekt; dasselbe ist nun weiter zu bestimmen, oder vielmehr es hat sich selbst als die Grundlage aller Bestimmtheit zu erweisen. Erkennen ist die Bestimmung jenes absoluten Subjekts; alle Bestimmung aber synthetische Beziehung des Mannichfaltigen zur Einheit. Die Thätigkeit des Verstandes aber, ein Mannichfaltiges der Anschauung oder Vorstellung auf die ursprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derselben, oder auf das ursprüngliche Subjekt, das in jener Apperception gegeben ist, zu beziehn, ist die logische Funktion des Urtheils, wie Kant richtig gesagt hat. Daher erkennen wir durch die Urtheile, was der Gegenstand ist, wir bestimmen ihn seinem Wesen nach. Nun sind aber die Kategorieen nichts Anderes, als eben jene Funktionen zu urtheilen (Kant), und somit sind die Kategorieen die Wesensbestimmungen des Gegenstandes, und als seine Wesensbestimmungen zugleich die alles Erkennbaren, nicht bloß auf den Umkreis sinnlicher Erfahrung eingeschränkt, denn jenes absolute Subjekt geht aller Erfahrung, aller Anschauung, allen seinen Erscheinungsformen und den Bedingungen eines bestimmten Daseins voraus. Insofern alles Erkennbare eine nothwendige Beziehung auf das Ich denke und damit auf das absolute

*) Vergl. hiezu die Widerlegung des Grundfehlers der Kantischen Kritik der reinen Vernunft in der angeführten Schrift „Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie". S. 105—108.

Subjekt hat, dessen Wesensbestimmungen aber die Kategorieen sind, so ist auch nichts wirklich zu erkennen und seiner objektiven Wahrheit nach zu bestimmen, als durch die Kategorieen *). Ueber die Natur der Kategorieen werden wir unten, bei Gelegenheit der Kantischen Antinomieen, uns noch weiter auszusprechen haben.

Diese Erörterungen sollen nur dazu dienen, den Begriff des Apriorischen richtig zu bestimmen, und das Verhältniß des Anschauens und Denkens in das wahre Licht zu setzen. Es ergiebt sich in Beziehung auf das, was Schelling von seiner apriorischen Vernunftwissenschaft aussagt, Folgendes: 1) soll sich die reine Vernunftwissenschaft bloß mit dem Was beschäftigen, die positive Philosophie mit dem Daß, mit der Existenz, so ist das Problem der Philosophie in der Mitte durchschnitten und keiner Lösung fähig; denn weder die eine noch die andre Wissenschaft ist dann für die Antwort competent. Zwischen dem Daß und Was ist in der Auflösung des Problems: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? der engste Zusammenhang, wie vorhin nachgewiesen worden. 2) Kann es die reine Vernunftwissenschaft nicht zu einem evidenten Beweis jenes absoluten Subjekts, des Dinges an sich bringen, so können alle ihre Bestimmungen, sie mag sie hernehmen, wo sie wolle, nur Prädikate sein. Das Subjekt fehlt. Die Aufgabe der Philosophie kann daher in ihr nicht gelöst sein, so weit es ihr nach ihrer Begrenzung als negative Philosophie etwa zustände sie zu lösen. 3) Eine reine apriorische Wissenschaft, welche die Welt als daseiende nicht voraussetzt, hebt alles Apriori auf. Denn nur da ist ein Apriori, wo in einer Wissenschaft etwas als Prinzip und jenseits aller Erfahrung liegender Grund des in der Anschauung gegebnen Mannichfaltigen bewiesen wird. Um eine reine apriorische Wissenschaft geben zu wollen, muß man das Wesen der Metaphysik verkennen, welche zu dem Daseienden die Prinzipien sucht. Das Apriorische hat nach Schelling nur die Bedeutung des abstrakten Vorbildes der Wirklichkeit; wie die Neuplatoniker in der Intellektual-Welt jede Existenz γενικῶς vorgebildet dachten, so entwirft auch die rationale Philosophie Schelling's abstrakte Abbilder der wirklichen Welt. Es ist auch nicht im Entferntesten motivirt, wozu dieses leere Schattenspiel dienen

*) Ebend. S. 111—117.

soll; bei Plato hatten die Urbilder, die Ideen einen tiefen Sinn; denn Plato's Philosophie ging auf Erklärung des Gegebenen. Als absolutes Prinzip stellte er das wahrhaft Seiende hin, und dachte die Ideen als Mittelbegriffe zwischen diesem Prinzip und dem Wirklichen. Aber eine solche Stellung haben die apriorischen Bilder der negativen Philosophie bei Schelling durchaus nicht. Die Vernunft oder die unendliche Potenz des Erkennens ist gleich der unendlichen Potenz des Seins, oder sie ist nach der frühern Erklärung die absolute Vernunft; das aus ihrem Stoff Gewobene ist der reine Inhalt einer nur in diesem reinen Element sich gestaltenden Vernunft-Welt, die mit der wirklichen Welt in gar keiner Beziehung steht; denn jene unendliche Potenz des Seins, die der unendlichen Potenz des Erkennens entspricht, ist nicht etwa die Grundlage eines wirklichen Seins, sondern die Grundlage des Seins in der Vernunftwelt. Wenn nun aber dieses Universum der Vernunft sich rein aus sich erbaut, wenn sich nirgends von ihm aus eine Brücke in die wirkliche Welt schlagen läßt; denn woher sollte der Vernunft denn je das Verlangen entstehn, ihrer höchsten Idee Existenz geben zu können, da sie gegen die Existenz aller übrigen Ideen gleichgültig ist: was ist denn diese apriorische Philosophie? Nichts als ein luftiges Gewebe der Einbildungskraft, ohne Nutzen und Zweck. Doch sie soll den Zweck haben, allen apriorischen Inhalt der Vernunft, der noch einer Verendlichung fähig ist, über den daher die Vernunft als ein unendliches Vermögen noch zu einem Höhern hinausgehn kann, hinwegzuschaffen, und soll zuletzt bei ihrem adäquaten Inhalt, bei ihrer höchsten Idee stehen bleiben, um für diese (in einer andern Wissenschaft) Existenz zu fordern. Aber Gott ist ja doch nicht eine höchste, größte Potenz, die erst durch Vergleichung herausgefunden werden müßte, denn nur zu einer solchen Vergleichung könnte dann eine solche Wissenschaft nütze sein; um zu wissen, was ein Unbedingtes, was ein Prinzip sei, muß da die Vernunft erst alles Endliche, alles Bedingte befragen? Wenn sie selbst das Maaß ist für ihren absoluten Inhalt, so braucht sie ja nur einen Blick auf ihre eigne Größe zu werfen, um zu wissen, was sie sich unter einem Unbedingten, unter einem ihrer Unendlichkeit entsprechenden Inhalt zu denken habe. Aber überhaupt fragt man nur der vorausgesetzten daseienden Welt gegenüber nach einem Prinzip.

Woher aber kommt überhaupt dieser von allem Wirklichen

isolirten Vernunft die Vorstellung eines unterschiedenen Inhalts, verschiedener Bestimmungen, Potenzen, seien sie qualitativ oder nur quantitativ unterschieden? Denn nicht etwa die nothwendigen Wesensbestimmungen des Seienden, also Kategorieen entfaltet diese apriorische Philosophie, vielmehr ist die Metaphysik nach Schelling's Aussage längst gestürzt, sondern die Philosophie geht gleich in medias res, mitten in die Natur stellt sie sich hinein, und hat es gleich mit dem zu thun, was in der Natur nach der Aussage der rein in sich bleibenden Vernunft möglich ist, also z.B. die Schwere des Steines, das Licht, der organische Leib. Und in diesen ihrem Thun hat sie weiter keine Mittel, als daß sie Stufen gegen einander vergleicht, ob sie der Unendlichkeit der Vernunft adäquat sind, in welchem Verhältniß sie das Ideale und Reale in sich ausdrücken. Bei diesem Geschäfte wünschten wir ihr allerdings die Surrogate, welche Trendelenburg als Zusatz der dialektischen Methode entdeckt hat. Wir wissen aber nur zu gut, daß diese Sonderbarkeit aus dem Streben erwachsen ist, die behauptende Identitätslehre zu einer negativen, apriorischen Vernunftwissenschaft zu machen, und sie von der positiven Philosophie recht scharf abzugrenzen. Wir wollen daher die frühere Lehre Schelling's für diese negative Philosophie reden lassen, und da hat sich Schelling über das Apriori und Aposteriori *) gegen Fichte folgendermaßen erklärt (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 67): Unsre Ansicht lehrt, daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja, daß diese das einzig Anschaubare sind, keinesweges aber das was nicht an sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde leugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandesbegriffe, ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem Wahren absehenden, d. h. nicht-anschauenden Denkens ist. Die Vernunft-Erkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius verhalten

*) Vergleiche übrigens das System des transscendentalen Idealismus.

könnte. Das Posterius müßte auch die Wirklichkeit sein; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein andres Wirkliches außer ihm ist. Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann ebendeßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen innern Einheit sein. Der Gegensatz, in dem beide erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das Andere, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts andres, als das lebendige Gesetz der Identität, das im Raum ausgesprochene, aber keineswegs von ihm getrübte A = A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Kopula, als Schwere, als Kohäsion u. s. f., den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in Nichts zerfiele. — Eben dies göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern u. s. f." — Es ist also gar nicht abzusehn, warum Schelling eine von ihm selbst früher mit aller Macht bestrittene Unterscheidung wieder zu der Geltung und der Bedeutung erheben will, die sie im Kriticismus hatte, und nach dem ganzen Zusammenhang dieses Systems haben mußte, da die Identitätsphilosophie so gut wie diese reine Vernunft-Wissenschaft auf ganz andern Voraussetzungen beruht. Sie will ja der absolute Idealismus sein, der nicht mehr ein Objektives außer sich stehn läßt, was soll also das a priori? Wozu überhaupt das Coquettiren mit den Aehnlichkeiten, die auf einmal Schelling zwischen seiner Identitätsphilosophie und der Kantischen Kritik entdeckt haben will? Wir stellen nicht in Abrede, und nehmen dies seltne Geständniß gern an, daß alle in der neuern Zeit, die Kant's Räthsel zu lösen versuchten, mit seinem Kalbe gepflügt haben; aber man vergleiche den Ausgangspunkt, den Fortgang, die Bestimmung der Kantischen Kritik mit denen der Schelling'schen Vernunft-Wissenschaft, und man wird gestehn, daß es nichts mehr Disparates gebe. Eine Vernunftwissenschaft, die von der Vernunft, als der absoluten Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ausgeht, und darum die Gewißheit hat, Alles im Lichte des Absoluten zu betrachten, die den ganzen Inhalt der Welt als einen möglichen aus jenem

Stoffe construirt, die diese Construktion mit der innern Nothwendigkeit der Vernunft und hiemit der Sache selbst zusammenzuhalten gewiß ist, soll eine leibliche Tochter der Kantischen Kritik sein. Man täusche sich überhaupt nicht über das Entwicklungsgesetz, das man in der Folge der philosophischen Systeme entdeckt zu haben glaubt, und über die Annahme der Entwicklung selbst; am wenigsten wird man ein philosophisches System, das ein wesentlich anderes Prinzip hat, geradehin auf das andere pfropfen können. Die neue Vernunftwissenschaft glaubt darin mit dem großen Urheber der kritischen Philosophie übereinzustimmen, daß sie ihre höchste Idee als eine unerkannte stehn läßt Die Sache ist näher zu untersuchen. Kant sagte, die Verstandesbegriffe würden a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht, aber sie enthielten nichts weiter als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, insofern sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtsein gehören sollen. Durch sie allein werde Erkenntniß und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Und ihre objektive Realität gründe sich lediglich darauf: daß, weil sie die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung in der Erfahrung jederzeit müsse gezeigt werden können. Wenn der Verstand ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen mittelst der Regeln ist, so kann er doch nicht synthetische Erkenntnisse aus Begriffen, d. h. Prinzipien verschaffen, wohl aber ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien; und in ihrem logischen Gebrauche ist der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird. Diese logische Maxime kann aber nur so ein Prinzipium der reinen Vernunft werden, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben. Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht auf das Unbedingte. Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transscendent sein, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von denselben jemals gemacht werden können. Alle Grundsätze des Verstandes dagegen sind immanent, indem sie nur die Möglichkeit der

Erfahrung zu ihrem Thema haben. Der reine Vernunftbegriff ist der Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, und der Vernunftschluß schreitet durch Prosyllogismen zum Unbedingten fort. „Der transscendentale Vernunftbegriff geht jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals, als bei dem schlechthin, d. h. in jeder Beziehung Unbedingten. Die reine Vernunft überläßt Alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen. Die Vernunft bezieht sich auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht sofern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein **absolutes Ganze** zusammenzufassen. Daher ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit **transscendent**, indessen daß der von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach jederzeit **immanent** sein muß, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt." (Kritik d. reinen Vernunft S. 262—263 der Rosenkr Ausg.). Ein nothwendiger Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann, ist eine Idee. Alle transscendentale Ideen lassen sich unter drei Klassen bringen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung (Gegenstand der Kosmologie), die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder das Wesen aller Wesen, das die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält. Bekanntlich ergab sich für **Kant** in den weitern Untersuchungen, daß jener Grundsatz der reinen Vernunft theoretisch keine objektive Gültigkeit erweisen könne, sondern eine bloß logische Vorschrift enthalte, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch

die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsre Erkenntniß zu bringen: welches Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden sei. Das war der bestimmte Sinn der Kantischen Behauptung, welche die neuere Schelling'sche Philosophie nachgesprochen hat. Man wird leicht übersehn, daß zu dieser Behauptung in der Schelling'schen Philosophie die Bedingungen gar nicht vorhanden sind, welche Kant dazu drängten, und welche wir absichtlich hier ausführlich auseinandergesetzt haben. Die Schelling'sche Vernunftwissenschaft sieht ja ganz und gar von der Erfahrung ab, und von nichts ist sie ferner, als intellektuelle Formen oder Verstandesbegriffe zu entwerfen, die sich an der Erfahrung zu bewähren und ihre Anwendung zu zeigen hätten, ihre Begriffe sind vielmehr Vernunftbegriffe und haben Theil an der subjektiv-objektiven Natur der Vernunft von Haus aus, sie sind das Unbedingte, der geistige Gehalt der Welt. Der Unterschied von immanenten und transscendenten Grundsätzen des Verstandes und der Vernunft fällt hier ganz weg; denn auch die höchste Idee liegt auf gleicher Linie mit allen andern Vernunftbegriffen, und die Vernunft überfliegt in ihr ihr Gebiet keinesweges. Der Maaßstab und das Kriterium des Unterschiedes zwischen den Verstandesbegriffen und den Ideen, welche Kant anwendet, existirt für die Schelling'sche Philosophie gar nicht: daß nämlich ein den Ideen entsprechender Gegenstand sich nicht in der sinnlichen Anschauung, oder in der Erfahrung finde. Es ist daher gar nicht einzusehn, warum sich gerade für seine letzte Idee Schelling auf Kant beruft, da doch Kant seine ganze Abstraktion der reinen Vernunftwissenschaft, weil sie nichts als Vernunftideen entwickelt, für einen transscendentalen Schein halten müßte. Wir glauben, er dürfte, vor einen solchen Inquirenten gestellt, wohl für seine übrigen apriorischen Phantasieen so wenig eine Realität nachweisen können, wenn er an die Erfahrung verwiesen würde, wie er für seine höchste Idee Existenz auszumachen selbst sich versagt hat. Doch Schelling will lieber mit Kant in freundschaftlichen Verhältnissen bleiben. Aber das einzige Band der Freundschaft und Geistesverwandtschaft möchte nach dem Bisherigen nun noch darin bestehn, daß auch Kant gesagt hat, in der Bestreitung des ontologischen Beweises, aus dem Begriff Gottes könne man die Existenz nicht folgern. Kant sagt: „Wollen wir die Existenz durch die

reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, sie von der bloßen Möglichkeit zu unterscheiden. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntniß überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Contert der gesammten Erfahrung enthalten gedacht. Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehn, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieß durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Kant hatte die Frage, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien? in drei Fragen zersplittert, wie ist reine Mathematik, wie ist reine Naturwissenschaft, wie ist Metaphysik möglich? Die letztere muß wegen ihrer Entfernung von den reinen Formen sinnlicher Anschauung auf alle constitutive Macht verzichten, weil sie ihre Ideen erst auf die Grundsätze der Erfahrung, vermittelst dieser auf die Anschauung und so auf Gegenstände bezieht. Kant hatte übersehn, daß in der Lösung der dritten Aufgabe die Beantwortung der ganzen Frage gegeben war, und daß gerade durch Zerspaltung in jene der Reihe nach zu lösenden Probleme ein durch den natürlichen Drang der Vernunft so sehnlich herbeigerufenes Resultat zu gewinnen, unmöglich geworden war. Konnte in der Mathematik, deren Gegenstand die Bestimmung der Anschauung ist, die Anschauung der Grund synthetischer Sätze a priori sein, (was übrigens in Wahrheit gar nicht der Fall ist), so bedurfte es zur Lösung des allgemeinen Problems gar nicht der Metaphysik, es war ja schon in der Mathematik gelöst, ja die Möglichkeit der Darstellung ihrer Gegenstände in der Anschauung machte allein die Naturwissenschaft gesetzgebend, und ebendarum nur mit Hilfe der Mathematik (s. die metaphysischen Anfangsgründe der Natur-

wissenschaft, Einleitung); die Metaphysik aber kam, als die Welt schon längst hinweggegeben war. Ist es aber gewiß, daß unser Denken und Erkennen nicht schlechthin bedingt ist durch die reinen Formen der Sinnlichkeit, geht es vielmehr diesen durch den reinen Akt seiner Spontaneität voran, einen nothwendigen Gegenstand sich gebend, gegen den und an dem alles Andere Daseiende und Vorgestellte nur Accidenz sein kann, so wird es nicht nöthig sein, daß das Erkennen in einen Regressus in indefinitum verwickelt, an der Erreichung eines absoluten Anfangs, eines Unbedingten verzweifle, sondern es wird die Existenz eines nothwendigen Wesens durch einen ganz einfachen Schluß finden. Das absolute Subjekt ist darin selbst gegeben, daß kein in der Anschauung möglicher Gegenstand als schlechthin nothwendig, durchaus in sich gegründet, behauptet werden kann, daß er vielmehr als Bestimmung an einem Subjekt, als Prädikat gedacht werden muß; was aber schlechthin nicht als Prädikat gedacht werden kann, das ist Substanz, und ein solches Subjekt ist das mit und in dem „Ich denke" gesetzte oder besser Vorausgesetzte. Denn das Absolute bezeugt sich als der aktive νοῦς eben in diesem „Ich denke." Dieser Beweis liegt auch der Gewißheit, welche die religiöse Erhebung vom Dasein Gottes giebt, zu Grunde; Gottes Geist bezeugt sich im menschlichen Geiste. Dieser erste ontologische Beweis kann freilich Gott noch nicht anders denn als Substanz bestimmen, der kosmologische erst unterscheidet Gott von der Welt, als einer in allen ihren Theilen, wie als Ganzes zufälligen, der, teleologische, der die beiden andern zu seinen Prämissen macht, bestimmt erst das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen vollständig, er wurzelt im Begriff der Wechselwirkung, deren Natur wir früher kurz angedeutet haben. So sind die drei Beweise selbst die Glieder eines Vernunftschlusses, und bestimmen in ihrer Totalität erst das göttliche Wesen. (In die Religionsphilosophie so wenig als in die Dogmatik gehören diese Beweise für das Dasein Gottes; denn diese untersuchen nicht, daß, und was das absolute Prinzip sei, sondern was es dem religiösen Bewußtsein als Prinzip der absoluten Freiheit für das ethische Subjekt sei. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß der wesentliche Inhalt dieser drei Beweise in andrer Form nothwendige Mittelbegriffe für die Dogmatik abgiebt. Aber in der Form metaphysischer Beweise kann jener Inhalt nicht in der Dogmatik vorkommen.)

Allerdings also kann der Begriff Gottes, der überhaupt die absolute Bedingung der Möglichkeit alles Seienden ist, nicht im Umkreis der Erfahrung als existirend nachgewiesen werden, auch schließen wir nicht unmittelbar aus einem Begriff auf seine Realität, wohl aber schließen wir daraus, daß überhaupt Sein ist, daß auch Sein nothwendig ist, und zwar dasjenige, das nicht Prädikat, Bestimmung eines Andern sein kann.

Der Beweis für das Dasein Gottes kann nur in der Metaphysik geführt werden, in deren Wesen wir im Vorigen genau genug bestimmt zu haben glauben. Gott ist als Substanz, Ursache und Zweck des Seienden zu beweisen. Die spekulative Theologie bildet den Gipfel der Metaphysik. Was nur Eine Wissenschaft, in der angedeuteten Weise, zu leisten hat, kann nicht an zwei Wissenschaften, vertheilt werden; das Was und das Daß ist vielmehr in der metaphysischen Erkenntniß Gottes auf das innigste mit einander verbunden und vermittelt; synthetische Urtheile a priori haben vom Subjekt sowohl das Daß als das Was mit objektiver Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu beweisen. Soll es aber eine apriorische Philosophie, als eine reine Vernunft-Wissenschaft geben, so wollen wir gern gestehn, daß eine solche das Dasein Gottes nicht beweisen kann; denn weder kann sie den Begriff desselben in einem Context der Erfahrung nachweisen, noch kann sie vom Begriff auf Realität schließen, denn sie hält sich durchaus im Abstrakten, Allgemeinen, das Allgemeine aber ist bloß die Materie, welche die Möglichkeit des Dinges enthält, wozu es noch einer Ursache und eines schaffenden Prinzips bedarf, damit ein Ding wirklich sei; noch kann sie endlich vom Daseienden, Vorgestellten u. s. f. auf ein Prinzip desselben schließen. Ebenso wenig aber wird der Beweis der geschichtlichen Philosophie gelingen; sie entsagt gleich von vorn herein einem Beweise für das Dasein Gottes, und da sie schlechthin von dem Sein ausgeht, so beweist sie die Gottheit des Daseienden, und ihre ganze Entfaltung ist dieser Beweis. Doch aber ist der Uebergang von der negativen zur positiven Philosophie ein Uebergang von dem Begriff zum schlechthin positiven Sein, zum geradezu-Seienden; was es damit für eine Bewandtniß hat, werden wir weiter unten sehn. So viel steht fest, daß in der reinen Vernunft-Wissenschaft, wie sie Schelling bestimmt hat, der Beweis sich nimmermehr liefern läßt. Denn allerdings ein ganz abstraktes Denken, das mit Gewalt von allem Wirklichen sich losreißt, und nicht etwa zu

dem Wirklichen die Prinzipien sucht, sondern ein farbloses Gedankenspiel im Spiegel einer dichtenden Vernunft vorüberziehn läßt, ein solches Denken sieht Gott nur δι ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι und müßte allerdings gewaltsam aus sich herausspringen, um von dem existirenden Gott zu sprechen; aber wir glauben nicht daß Schellings reine Vernunftwissenschaft statt aller Philosophie gelten darf; was bei seiner Auffassung dieser Wissenschaft ein nothwendiges Ergebniß ist, kann nicht Regel für die Philosophie überhaupt sein.

Weiter sind nun die Grundzüge der reinen Vernunft-Wissenschaft ins Auge zu fassen. Es bedarf nach der frühern Betrachtung der ältern Schellingschen Philosophie keiner weitern Ausführung, wenn wir sagen, daß Schelling in jenen Grundzügen das metaphysische Gerüste seiner frühern Philosophie gegeben hat, und daß diese Darstellung die meiste Verwandschaft hat mit der Weise, wie Schelling in der Abh. über die Freiheit die metaphysischen Prinzipien seines Systems entwickelt hat. Der innere Zusammenhang der Potenzen hat auch hier das geschichtliche Gepräge, das wir in der frühern Schellingschen Philosophie gefunden haben: der geschichtliche Verlauf drängt von dem zweifelhaften Anfange zur entschiedenen Verwirklichung; keine der Potenzen ist für sich etwas, sondern ist nur einer der Faktoren, um das Produkt zu zeitigen. Daher werden sie sich sehr angemessen ausweisen für die geschichtliche Philosophie, wo es namentlich auf das successive Hervortreten der einzelnen Potenzen ankommt. Dieß soll auch nach Schelling der beste Schlüssel der Offenbarung sein. Schelling stellt dieß nun so vor, als käme es der Vernunftwissenschaft nur auf die abschließende Idee an, die nach Beseitigung alles anderen der Vernunft nothwendig sich aufdrängenden Inhalts stehen bleibe. Aber abgesehn davon, daß dieß den Zweck der Philosophie verkennen heißt, die sich zum höchsten Prinzip nicht parteilicher verhalten darf als zu den niederen, so ist dieß auch ein Widerspruch gegen Schellings eigenes Verfahren. Denn was soll der Fortschritt von der Indifferenz zur Einheit von Subjekt und Objekt anders, als das potentialiter Enthaltene herauszusetzen und das Zweideutige zur Entscheidung zu bringen? Das aber worin etwas Entschiedenheit und Bestimmtheit erlangt, kann doch nicht geradezu aufgeopfert werden. Aber Schelling ist selbst in der reinen Vernunft-Wissenschaft von mythischen Vorstellungen nicht frei. Er betrachtet das Hervortreten des in der Potenz Ver-

schlossnen zum actus, wodurch das Reale entsteht, offenbar als einen Sündenfall innerhalb der Vernunft, als frevelhafte Ueberhebung Satanaels, der seinen Bruder Christus aus dem rechtmäßigen Besitze vertreibt, und dadurch Christum zum fortwährenden Kampf gegen ihn provocirt; und so muß allerdings die endliche Ueberwindung des Realen (des von der Potenz zum actus Uebergangenen) von dem Idealen oder rein Seienden, der Form u. s. f. erst den wahren Stand der Sache herbeiführen (ächt mythisch werden denn auch die beiden Potenzen als zwei Willen vorgestellt, als ein übergehen wollender, und als ein nicht-übergehn wollender). Aber auch bei dem endlichen Sieg des rein Seienden, beim Geist in seiner Freiheit begnügt sich Schelling nicht, er eilt fort zu demjenigen, was nicht mehr ins Sein übergehen kann, und absolut in sich selbst ist. Ob nun dieser ganze Fortschritt wissenschaftliche Nothwendigkeit nachweisen könne, wäre eine Frage, die wir um so gerechter an die Vernunftwissenschaft erheben könnten, als Schelling selbst für diese erste Philosophie Nothwendigkeit in Anspruch nimmt, und in ihr das Denken ohne Aufenthalt fortgerissen sein läßt. Unter Nothwendigkeit versteht er freilich hier ein gewisses blindes, ein von der Sache auferlegtes Ungestüm: während er unter freiem Denken ein solches versteht, das sich und seinen Wurf noch in seiner Gewalt hat, und das, gegebene positive Thatsachen zu seinem Inhalt nehmend, nicht in einem unaufhaltsamen Fluß, nach dem Ziele sich forttreibt, sondern sich vorsichtig nach der Wirklichkeit umsieht. (S. unten). Was nun jene blinde Nothwendigkeit betrifft, und jenen Sturm, in welchem sich das Denken von dem Anfange, der unendlichen Potenz des Seins bis zu seinem Ziele fortgerissen fühlt, so wollen wir dies der Vorstellung eines jeden gern überlassen, und allerdings wenn aus einer unentschiedenen Einheit die eine Seite eines Gegensatzes ans Licht tritt und für sich den ganzen Raum des Daseins fordert, so wird die andere Seite alsbald zur Thätigkeit erweckt, und eine Dialektik hervorgerufen, die eine höhere Einheit herbeiführt. Aber vor Allem kommt es doch darauf an, auf welche Weise einer solchen Dialektik der Anstoß gegeben werde, und wie die erste unentschiedene Einheit bestimmt worden sei. Giebt man ihr eine zu bestimmte Bedeutung, so kann der Anfang nicht mehr unmittelbarer Inhalt der Vernunft genannt werden, und hält man die Bedeutung im Vagen und Obscuren, so entsagt man vom Anfang

an dem Denken. Als ersten Inhalt giebt Schelling der Vernunft als der unendlichen Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seins. Das ist eigentlich ein ganz identischer Satz, der gar nichts aussagt, und darum gar kein Element des Unterschiedes oder der dialektischen Fortbewegung enthält. Eines ist so grenzenlos vag und unbestimmt wie das Andere; der Satz muß zugegeben werden, weil er gar nichts enthält. Ob dieser Potenz der Drang inwohne, zur Wirklichkeit überzugehn, und so die Ungewißheit aufzuhellen, ist in ihr nicht mit enthalten. Denn sie könnte sich ja in ihrem geheimnißvollen Leben verschließen. Daher wird eine weitre Determination nöthig, und fürerst dem nach Realität drängenden Moment in ihr das Uebergewicht gegeben, die Potenz strömt aus ins Sein, (bei Jacob Böhme: die Weite ohne Enge ohne Einfaßlichkeit), wobei sich nun nicht einsehn läßt, einmal wie die unendliche Potenz in ihrer Verschlossenheit Macht über das Sein d. h. geistiger Natur gewesen, und sodann, wie sie in diesem Ausströmen geistlos und blind geworden sein soll. Wir finden also gleich im Anfang der reinen Vernunftwissenschaft eine gnostische Vorstellung, deren sich in der positiven Philosophie eine Unzahl drängt. Schelling überkleidet seine ganz formellen Begriffe, wie den des Uebergangs a potentia ad actum, mit einer Menge reicher Vorstellungen und Bilder, zu denen in jenen gar kein Anlaß liegt, und wo sich ein nothwendiger Zug ergeben möchte, da umgiebt er ihn gleich mit einer ganzen Last willkürlicher Schnörkeleien. Ist nun die Gleichmöglichkeit durchbrochen durch das Ausströmen der Potenz ins Sein, so ist eine nach Innen zurückgewendete Thätigkeit denkbar, wenn man sich nämlich zuerst vorstellen kann, wie diese beiden entgegengesetzten Richtungen der Bewegung in einer ersten Einheit zusammengehalten wurden, worin solche entgegengesetzte Bewegungen gar nicht sein konnten; auch ist noch gar nicht eingesehn, warum die zweite erst erwacht, nachdem die erste sich bis zur gänzlichen Erschöpfung ihres Strebens geäußert hat; (man wird lebendig an die ersten Versuche Schellings in der Naturphilosophie vom Jahre 1799 erinnert). Diese nach innen gehende Thätigkeit wird nun das reine Sein, das gelassene Sein, der actus purus genannt, früher hieß sie die Existenz, so wie das entgegenstehende Prinzip der Grund zur Existenz, es ward ihr eine einbildende, formende, einfassende Kraft zugeschrieben, so auch jetzt, wiewohl zu dieser nähern Be-

stimmungen ihrer Wirksamkeit in der unbestimmten Natur der Indifferenz gar kein Grund liegt. Der Anfang, den die Vernunftwissenschaft macht, ist viel zu unbestimmt und allgemein, als daß man eine bestimmte Richtung vorhersehn könnte; nun, nachdem eine solche beliebig herausgegriffen ist, werden die vernachlässigten nachgeholt und willkürlich eingeschoben. Durch die einfassende, beschränkende Thätigkeit wird nun die ins Sein übergeflossne Potenz sich selbst wiedergegeben, und von Stufe zu Stufe zur Potenz zurückgebracht, oder wie es früher hieß, der Grund wird zur bloßen Grundlage gemacht, bis das allertiefste Centrum in Licht erhoben wird. Hier ist es namentlich auffallend, wie Schelling seine mystischen Erleuchtungen in die reine Vernunftwissenschaft hineingetragen hat; denn das ist doch das erste Erforderniß, das man an philosophische Sätze machen darf, daß sie allgemein seien, sodann daß sie nothwendig seien; aber keines dieser Kriterien hält die Mystik aus; denn sie ist ebenso sehr partikuläres Eigenthum der erleuchteten Person, wie sie auch verschmäht, ihre Anschauungen aus einem Vernunftprinzip zu beweisen. Ferner ist es eine neue Voraussetzung, wie auch in der Abh. über die Freiheit, daß die nach innen gehende Bewegung endlich den Sieg behalte, da doch offenbar die Macht, mit welcher die Potenz zur Wirklichkeit vordrängt, energischer sein muß, als die zurücktreibende Thätigkeit, denn sonst wäre ja um des Widerstandes willen jene erste Potenz gar nicht zur Aeußerung gekommen. Was nun jene beiden Gegensätze in höherer Einheit bindet, was also in der nach außen gehenden Thätigkeit zugleich nach innen zurückgeht, im Sein nicht Gefahr läuft, seine beharrliche Einheit mit sich zu verlieren, ist der Geist. Im Jahre 1809 konnte vielleicht diese oder eine ähnliche Bestimmung der Idee des Geistes noch passiren, aber seitdem die Hegelsche Philosophie einen großen Aufwand von Kräften an die spekulative Lösung dieses Problems gesetzt hat, muß man sich verwundern, daß Schelling, der Gründer einer neuen Philosophie, so dürftige Vorstellungen über diesen Punkt vorbringt. Wir wollen nichts weiter zur Kritik der drei Potenzen hinzusetzen, zumal wir uns über die frühere Schellingsche Philosophie, wovon die drei Potenzen nur die dürren metaphysischen Prinzipien sind, weitläufig genug geäußert haben: sie fallen mit dieser. Wer sie aber doch zur Lösung philosophischer Probleme noch glaubt benutzen zu können: der möge sie hinnehmen, doch soll er sie erst beweisen. Ein tüchtiger Philosoph

Mitteldeutschlands, der über Schellingsche Philosophie ein gewichtiges Urtheil hat, schreibt mir über diese Berliner Vorträge: „Das Wichtigste in diesem Abschnitt (dem Umriß der Vernunftwissenschaft) ist, daß Schelling seine vorige Philosophie ganz und gar entleert, sie auf eine bloße Potentialphilosophie (= Possibilitätsphilosophie) herabsetzt, und diese so ausgesogene, zusammengeschrumpfte und schwindsüchtige Lehre Vernunft-Philosophie nennt, und für den Gegenstand jeder Vernunftphilosophie die bloße Potenz ausgiebt. Dabei widerfährt ihm aber das Wunderbarste, daß er gar nicht daran denkt, wie selbst diese armselige Potentialphilosophie ohne den concreten Geist seiner frühern Lehre jetzt unmöglich gewesen, und wie selbst die wenigen in dieser Potentialphilosophie gebrauchten Kategorieen auf ein volles geistdurchdrungenes Ganze bedeutsam hinweisen, auf welchem sie jetzt wie Dunstfiguren herumirren."

Wenn der Geist schon relativ über dem Sein ist, so bildet das Ueberseiende, zu dem zuletzt die Vernunft-Wissenschaft sich erhebt, nur einen Superlativ des Geistes. Daß nothwendiger Weise zu ihm fortgeschritten werde, ist nicht wahr; denn der Maßstab des Auffteigens zu ihm ist ganz subjektiv, wenn er von der immer größern Entfernung vom Sein hergenommen wird und selbst, gibt man ihn zu, wer verhindert uns das Höchste in dieser Beziehung schon beim Geiste erreicht zu denken? Die Bestimmungen dieses höchsten Begriffes, als da sind: das Ueberseiende, das wahrhaft Seiende, das keinen Uebergang in sich hat, (das ist ja schon der actus purus), der Begriff der nicht mehr Begriff (Potenz) von etwas Anderem, sondern Begriff seiner selbst (!) ist, sind sämmtlich so leer und dürftig, daß man ihnen sehr gut ansieht, auf welchem Wege sie gewonnen worden sind, und daß man es Schelling gern glaubt, wenn er, auf Kant sich berufend, die Vernunftwissenschaft mit der Rathlosigkeit über die Existenz oder Nicht-Existenz dieser höchsten Idee beschließt.

Zuletzt wäre noch eine Bemerkung zu machen über den Aufschluß, den Schelling über den Zweck und die Stellung seiner frühern Philosophie giebt. Was davon zu halten sei, wird wohl Niemandem zweifelhaft sein. „Es pochte Niemand mehr auf die Absolutheit seiner absoluten Anschauungen als Schelling — die Akten liegen ja gedruckt zu Jedermanns Einsicht vor," schreibt mir der erwähnte Philosoph. Schelling hat einmal von Fichte gesagt („Darle-

gung des Verhältnisses" u. s. f. S. 12.: „das eben ist das Unlöblichste in der Sache, daß er (Fichte) Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will, daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft und daß er jene höheren Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese nämlich hat sich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehn und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wieder ein gutes Gewissen und Glauben an sich selbst gewähren soll." Und an einer andern Stelle (S. 103.): „Hr. Fichte will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweiten der fünf möglichen Standpunkte [nach Fichte's Religionslehre] gehalten, dessenohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sei. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht nie für die höchste, sondern nur für die jene beiden Wissenschaften begründende angesehn; Ich erlaube mir hier andrer Meinung zu sein und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beiden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niedern dargestellt hätte."

Nach der Erörterung dessen, was wir besprochen haben, machte Schelling seinen Angriff auf die Hegel'sche Philosophie und warf bei der Gelegenheit ein par Bemerkungen über einige Philosophen der ältern und der neuern Zeit hin, welche seinen Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie bestätigen sollten, weil wie er meint, gar manches eine Zurechtstellung erfahren müsse, und der Faden geschichtlicher Entwicklung eine Anknüpfung heische. Welche Bewandtniß es nun mit diesem Allem habe, wollen wir genau untersuchen, und zu diesem Zwecke einem jeden Satze von Schelling die Berichtigung entgegenstellen. Handelt es sich nun zunächst darum, wie wir Schellings Beurtheilung der Hegel'schen Philosophie anzusehn haben, so ist vor Allem zu erwägen, daß es hier nicht um das private Interesse des einen oder des andern der kämpfenden philosophischen Systeme zu thun ist, sondern es kommt hier darauf an, einen das innerste Leben der Philosophie angehenden Unterschied zwischen diesen beiden in letzter Zeit hervorgetretnen Systemen zu erkennen; wir müssen die Differenz in ihrer Reinheit herausheben, und das, was Schelling in seinen Vorträgen zusammengeworfen hat, entwirren. Schelling, wenn er die Sache seiner früheren Lehre gegen Hegel führt, so vertheidigt er sein wesentlichstes Interesse, er vertheidigt die Stellung seiner jetzigen Philosophie in der Reihe der philosophischen Systeme; denn die frühere Differenz zwischen Schelling und Hegel bleibt noch jetzt stehn und hat sich durch die positive Philophie noch schroffer hervorgebildet; Schelling kann für sein Philosophiren keinen Raum gewinnen, so lange die Hegel'sche Philosophie neben ihm besteht; sein System hat kein Recht zu existiren, so lange Hegels Prinzip und Methode

nicht widerlegt worden, und das, wodurch sich beide Systeme unterscheiden, nicht für die Schelling'sche Philosophie sich als Vortheil, für die Hegel'sche als ein Schaden erwiesen hat. Ohne alle Parteilichkeit, da das Hegel'sche System für uns kein größeres Interesse hat als das Schelling'sche, wollen wir zur Untersuchung der Sache schreiten.

„Daß ich Hegels Erwähnung thue, zeigt wie hoch ich ihn stelle. Ich sehe, wie Hegel allein den Grundgedanken meiner*) Philosophie in die spätere Zeit gerettet und diesen Gedanken, wie ich namentlich aus seinen Vorleſſ. über Geschichte der Philosophie gesehn, bis zuletzt erkannt, und während wir Andern uns von dem Materiellen der gewonnenen Ansicht fortnehmen ließen, die Methode in ihrer reinen Gestalt trefflich festgehalten hat." Es ist ein Vorurtheil für seine eigne frühere Philosophie, und eine Verkennung dessen, was Hegel Eigenthümliches hat, daß Schelling ihm das Verdienst zuschreibt, den Grundgedanken seiner Philosophie in die spätere Zeit gerettet zu haben. Abgesehn von einer wesentlich andern Bestimmung des Absoluten bei Hegel (die nachher zur Sprache kommen wird), kann einstweilen der Unterschied nicht geleugnet werden, daß bei Schelling das Absolute nur in der Totalität der Formen ist, dagegen es bei Hegel in einer eigenen Wissenschaft in seinem Anundfürsichsein, getrennt von den concreten Offenbarungsformen, in seinem reinen Element betrachtet wird. Welche große Bedeutung dies habe, und wie dieß allein schon Hegel zum Philosophen mache, werden wir sodann sehen. Ein andrer bedeutender Unterschied liegt darin, daß sich bei Schelling niemals eine freie Durchbildung des Gedankens wahrnehmen läßt, sondern überall ohne viel Besinnung das Reale ergriffen, und nun, wie es die flüchtige Beobachtung des besonderen Stoffes oder die augenblickliche Begeisterung an die Hand giebt, darüber philosophirt wird, ohne daß sich Schelling weit über die geistreiche Meinung etwa eines gebildeten Mannes erhebt. Wie prinzipmäßig die einzelnen Momente im Absoluten zu bestimmen seien, ist nie Schellings ernste Aufgabe gewesen. Dagegen ist Hegel

*) Schelling hat in seinen Vorträgen an dieser und an ähnlichen Stellen von sich in der dritten Person geredet, z. B. „der Erfinder jener Lehre" u. dgl. Der Kürze halber lassen wir ihn in unserem Referat in der ersten Person reden.



von vorn herein auf gedankenmäßige Durchbildung ausgegangen; stets hat ihm die Totalität vor Augen gestanden, um das Ganze im Einen und das Eine im Ganzen zu erblicken. Daß Schelling die Methode, wonach alle folgenden Bestimmungen nur reichere Entwickelungen eines Ersten sind, als seine Erfindung sich zuschreibt, haben wir schon aus der Vorrede zu Cousin's fragments philosophiques erfahren. Der von ihm so sehr geschmähte Reinhold hat zuerst den Gedanken gehabt, einen Grundsatz aufzustellen, aus dem alle Kategorieen abflößen, und Nothwendigkeit hat in eine solche Ableitung Fichte zu bringen gesucht. Es ist also dieß nicht Schellings Erfindung, und Hegel konnte sie nicht von ihm lernen. Dies Alles vorläufig.

„Keiner hätte die vorangegangene Philosophie mehr vollenden können als Hegel. Er hat die Identitätsphilosophie selbst zur positiven Philosophie gemacht und damit zur absoluten, nichts außer sich lassenden Philosophie erhoben." Positives muß jede Philosophie enthalten. Daß eine Philosophie rein negativ sei, könnte nur die Bedeutung haben, daß sie im Sinn der Alten Propädeutik, Dialektik sei, um von Vorurtheilen frei zu machen. Selbst der Skepticismus hat einen Inhalt, den er als objektive Wahrheit betrachtet, und ist insofern positiver Natur. Es giebt keine Philosophie, die nicht einen positiven realen Inhalt hätte. Darin kann also kein Unterschied zwischen Schelling und Hegel liegen: nur war bei Hegel der Inhalt nicht willkürlich nach geistreichen Einfällen, sondern im consequenten und von vorn herein überdachten Gedankenfortschritt in den Proceß der Wissenschaft hineingezogen. Und sofern es in der Philosophie auf die Form des Inhalts wesentlich ankommt, hätte allerdings darum Hegel mehr positiven, realen Inhalt, zumal er in Einem Guße schon in der Phänomologie ein Ganzes der Philosophie vor Augen stellte, und nicht immer von Neuem anfangend neue flüchtige Skizzen in den weiten Rahmen zeichnete wie Schelling.

„Wir können hier ohne alle Polemik sprechen, der geschichtliche Verlauf mag selbst entscheiden. Die Entscheidungsmittel haben wir an den Aeußerungen Hegels. Hegel hat gethan, was ihm zunächst lag, ich konnte ihn darum nicht tadeln. Die Identitätsphilosophie konnte sich in jenen ihren Schranken, wo sie nur auf das Existiren-Könnende ging, nicht halten; und Hegel meinte, das gegebene System sei die Philosophie u. s. f." Es ist bekannt, und braucht nur in Erinne-

rung gebracht zu werden, daß Schelling sein früheres System für die absolute Wahrheit hielt, für den tiefsten Aufschluß über das Absolute und alles Wirkliche. Einer, der auf ihn fortbaute, hätte mehr Ursache gehabt zu weinen als Alexander über die Thaten seines Vaters Philippus. In jedem Falle that Hegel nicht, was zunächst lag, wenn ihm anders noch der Ruhm eines Philosophen gelassen werden soll. Denn so verhalten sich die philosophischen Systeme nicht zu einander, daß eines das andre ergänzen könnte, wie die Arten sich zur Gattung ergänzen, sondern jedes derselben ist nur Philosophie, sofern es in eigenthümlicher Weise die ganze Wahrheit enthält. Hegel hat also gethan, nicht was zunächst lag, sondern was er philosophisch als das Wahre erkannte. Schelling kann sich also nur entweder mit Hegel übereinstimmend bekennen, oder sich ihm an die Seite stellen.

„Wir können Hegel's Ausstellungen gegen die vorangegangene Philosophie folgen. Meine volle Beistimmung hat die Hegel'sche Definition der Philosophie, sie sei die Wissenschaft der Vernunft, und zwar, wiefern sich diese ihrer selbst als alles Seins bewußt wird. Diese Erklärung drückt das Wesen der Vernunft-Wissenschaft vollkommen aus, in ihr wird die Vernunft sich ihres Inhalts als des Inhalts alles Seins bewußt: vorausgesetzt, daß unter dem Sein nicht das aktuelle, wirkliche Sein verstanden wird. Daher paßt jene Erklärung nicht unbedingt auf die ganze Philosophie." Was von der Unterscheidung der beiden Philosophieen, der negativen und positiven, bei Schelling zu halten sei, ist theils schon von uns gesagt, theils wird das Folgende zur fernern Betrachtung dieses Punktes Gelegenheit geben. Daß Hegel einen solchen apriorischen Inhalt der Vernunft und ein aktuelles Sein nicht in zwei getrennte Sphären der Wissenschaft vertheilt, ist ein Zeugniß seines der Aufgabe der Philosophie stets bewußten Geistes. Ein aktuelles Sein, das jenseits der philosophirenden Vernunft liegt, könnte entweder nur ein Unvernünftiges oder ein Uebervernünftiges sein. Jenes ist nicht Gegenstand der Philosophie, dieses aber, wenn es ein solches giebt, liegt außerhalb der Philosophie. Die Dogmatik nannte die speciellen Lehren des Christenthums vernünftige, indem sie hier unter Vernunft die absolute Vernunft verstand, und in Rücksicht auf die menschliche Vernunft durfte sie dieselben übervernünftig, wenn auch nicht widervernünftig nennen; und es ist allerdings

für die Dogmatik ein wesentlicher Punkt der Untersuchung bei der Frage, ob die Vernunft auf ihren Wegen zum Inhalt der Offenbarung hätte kommen können. Aber nur für den Theologen lassen wir diesen Unterschied gelten, für den Philosophen ist er völlig leer; in der philosophischen Wissenschaft muß Alles begreiflich, vernünftig, beweisbar sein, da kann die Vernunft keinen Inhalt jenseits liegen lassen. Leibnitz unterschied zwischen metaphysischer, mathematischer und physischer Wahrheit, er behauptete, in der Metaphysik müsse jeder Satz zu apodiktischer Gewißheit erhoben werden, nicht minder in Mathematik und Logik; in der Physik aber sei eine ratio sufficiens hinreichend zur Erklärung der Sache. Dies Letztere wandte denn Leibnitz auch auf religiöse Wahrheiten an, indem er durch eine ratio sufficiens „die Wahl des Bessern" begründete. Damit ist aber nicht eine abhängige Stellung der Metaphysik von den Wahrheiten der Religion ausgesprochen, sondern in philosophischer Absicht ist vielmehr eine Stellung der Religion unter die Metaphysik damit gegeben. Denn um anzugeben, daß eine ratio sufficiens vorhanden sei, sind ja die Sätze der Metaphysik und Logik nöthig. Also jedenfalls könnte eine positive Philosophie nur als Consequenzen gegebene Fakten betrachten, die sich unter die Metaphysik und Logik subsumiren ließen, sie könnte nur eine angewandte Metaphysik, und nicht eine für sich selbständige Wissenschaft sein.

„Hegel behauptet, indem er sich mit der Identitätsphilosophie zur Anerkennung des Absoluten erhoben habe, sei er von ihr darin abgewichen, daß er das Absolute nicht durch intellektuelle Anschauung vorauszusetzen glaubte, sondern es in der Wissenschaft als Resultat ihrer Vermittlung zu finden meinte. Es ist hier zum ersten Mal des „Absoluten" gedacht worden, eines Wortes, das seit der Identitätsphilosophie in omnium ore." Wir bezweifeln, daß der Gebrauch des Wortes „das Absolute" sich von dieser Zeit her datirt. Dieser Ausdruck ist auf doppelte Weise in die neuere Philosophie eingedrungen, einmal auf formale Weise durch Kant, der sich um des Gebrauchs willen rechtfertigt in der Einleitung zur transscendentalen Dialektik, und auf reale Weise durch die Wiederbelebung Spinoza's. Jacobi gebrauchte das Wort, um den Begriff der Substanz bei Spinoza zu bezeichnen, und daher hat ihn auch Schelling, so wie auch der Ausdruck Subjekt-Objekt sich von Fichte und Jacobi herschreibt. —

„Als ihren eigentlichen Ausgangspunkt hatte die Identitäts-Philosophie die Indifferenz von Subjekt und Objekt; in einem einfachern Ausdruck ist diese Indifferenz die unendliche Potenz, das unendliche Sein-können, als unmittelbarer Inhalt der Vernunft gesetzt. Diese unendliche Potenz war eine Art orphischer Einheit, in der Alles noch verborgen lag, was daraus zu entwickeln war: zunächst das unmittelbar-Sein-Könnende, — in weiterer Entfernung jene andere Potenz, die nicht übergeht, sondern in sich selbst bleibt. Dies Letzte konnte allein als das Absolute bestimmt werden, denn es war das von der Nothwendigkeit des Uebergangs in's Sein Absolvirte, das in ewiger Freiheit gegen das Sein Beharrende; indeß auch jene orphische Einheit konnte als das Absolute bestimmt werden, als das quod omnibus numeris absolutum est, denn es ist die Potenz eben sowohl des Nicht-Absoluten, der gegen einander endlichen und sich ausschließenden Potenzen, als auch die Potenz des als solchen gesetzten Absoluten, welches das Nicht-Absolute bereits außer sich hat und dadurch eben absolut ist. Aber die Indifferenz ist nur die unendliche Potenz von Allem, nur das materielle, das potentielle Absolute; das wahrhaft Absolute ist Ende." In dieser Exeregese zeigt Schelling, was er so obenhin von Hegel gelernt hat. Denn nirgends weiß Schelling in seinen früheren Schriften etwas von einem andern Absoluten, als von demjenigen, das die totale Indifferenz des Subjekts und Objekts ist. In diesen beiden Phasen, wie die Spinozische Substanz in ihren beiden Attributen, ist das Absolute, und ist in ihnen actu gesetzt. Schelling hat seine ganze philosophische Laufbahn hindurch nie die Manifestations-Weisen des Absoluten als mit Nothwendigkeit aus ihm fließende, und durch ein wesentliches Prinzip aus ihm herzuleitende nachzuweisen gesucht: es sind nur die Weisen, in denen wir das Absolute finden. In der neuen spekulativen Zeitschrift hat Schelling das Hauptmoment seiner philosophischen Construktion deutlich genug auseinandergesetzt, daß es ihm nur darauf ankomme, daß das Absolute nachgewiesen werde (nicht, wie die Totalität aus dem Absoluten in einem nothwendigen Proceß hervorgehe). Dagegen maßt sich jetzt Schelling das Eigenthümlichste Hegel's an. Denn es ist leicht zu erkennen, daß das hier von Schelling Gesagte dem Hegel'schen Ansich, Fürsich und der Idee als dem Anundfürsich nachgebildet ist; was Hegel Negativität nennt, das ist eben der treibende

Punkt in der Potenz, der die Erscheinungsformen nothwendig setzt; in der Phänomenologie bestimmt es Hegel ausdrücklich als Aufgabe der Philosophie, daß das Absolute nicht bloß als Substanz, sondern mit dem Triebe zur Entwicklung (Negativität), mit innerlicher Energie behaftet, als sich-unterscheidendes Subjekt gefaßt werde. Und hierin sah er wesentlich seinen Unterschied von Spinoza und Schelling. Denn wenn in spätern Schriften Schelling's eine Annäherung an die Weise der Dialektik, wie sie Hegel durchgeführt hat, vorkommt, so ist doch über dieser Aehnlichkeit der Unterschied nicht zu übersehn, der durch die verschiednen Prinzipien der beiden Philosophien verursacht ist; woher bei Schelling diese eigenthümliche Wendung seines Philosophirens kam, und worin sie bestand, haben wir oben auseinandergesetzt. Das Eigenthümliche der Hegel'schen Dialektik wird im Folgenden genauer exponirt werden.

„Nach dieser Erörterung fragt es sich, von welchem Absoluten Hegel redet. Das Absolute, das als Ende bestimmt worden ist, konnte auch die Identitätsphilosophie nur als Resultat haben." — Was die Identitätsphilosophie als Resultat hatte, war nicht das Absolute, sondern nur die dritte Potenz des Absoluten, die in der realen Reihe als Organismus bestimmt ward, und neben dieser oder über ihr erhoben sich die Potenzen der idealen Reihe, welche Schelling aber seltner berührte. Will also Schelling sich an einer Vergleichung seiner Philosophie mit der Hegel'schen orientiren, so bedenke er vorerst, daß dasjenige Absolute, von welchem Hegel spricht, und dessen wissenschaftliche Entwicklung die Logik ist, sich bei ihm nur dem Namen nach findet. Hegel konnte, nachdem er das Absolute als Prinzip erwiesen in einer eignen Wissenschaft, mit ganz anderer Sicherheit dasselbe in seiner Offenbarung und in den durch dieselbe gesetzten Potenzen nachweisen, und so nach Erschöpfung alles concreten Inhalts mit dem Absoluten als Prinzip wieder abschließen. Dagegen die Schelling'sche Philosophie stellt nach Voraussetzung des Absoluten seine Offenbarungsweisen lemmatisch neben einander. Das Absolute ist nach Schelling's eignen frühern Behauptungen weder Resultat noch Anfang, sondern eine Voraussetzung; das, was bei Schelling Voraussetzung ist, und wovon er behauptet, daß man es in der Philosophie nicht beweisen könne, hat Hegel zum Gegenstand einer Wissenschaft gemacht (die man früher schon unter dem Namen der Metaphysik kannte), und hat

davon sich bemüht, sowohl das Sein, als den Begriff als die Einheit derselben zu zeigen.

„Offenbar stellt sich Hegel vor, die Identitätsphilosophie habe das eigentliche Absolute nicht bloß der Sache nach (als reinen Inhalt der Vernunft), sondern auch der Existenz nach als Resultat haben wollen; zu dem Ende habe sie die Indifferenz als existirend voraussetzen müssen, aber die Existenz derselben nur in der schlechten Weise einer intellektuellen Anschauung bewiesen." Wir meinen, weder dies noch das, sondern Hegel konnte nicht anders als von seinem philosophischen Standpunkte aus jene Weise der Spekulation verurtheilen, die sich den blinden Einfällen der Phantasie überließ und von einer, aller Täuschung ausgesetzten, Anschauung ausgehend, die eignen Einbildungen für Bestimmungen des Absoluten ausgab. Wenn übrigens Schelling über den Mißverstand seiner Philosophie von Seiten Hegel's sich beklagt, so wissen wir nicht, ob wir ihn beklagen oder bewundern sollen, daß er so hohe und unbegreifliche Werke geschrieben, die, da sie überall dasselbe in andrer Form wiederholen, noch immer mit sieben Siegeln verschlossen und selbst seinem neben und mit ihm gereiften Freunde unzugänglich geblieben sind, so sehr, daß dieser in einer Fundamental-Frage seinen Vorgänger mißverstanden hat.

„Ist die absolute Indifferenz etwas Existirendes, so nicht minder das aus ihr Hervorgehende. Dann ist nicht nur die Welt des Endlichen, sondern auch das Absolute ein Daseiendes, das in der Indifferenz der Potenz nach enthalten ist. Hegel nimmt arglos an, die frühere Philosophie habe ein System der wirklichen Existenz sein und die Existenz des Absoluten durch intellektuelle Anschauung beweisen wollen in unwissenschaftlicher, subjektiver Weise. Daß es im Allgemeinen sich nicht so verhalte, ist schon ausgeführt worden." Die Indifferenz, deren Darlegung als der absoluten Substanz des Seienden Schelling in seiner früheren Philosophie unternommen hat, ist nicht nur für ihn das wahrhaft und allein Existirende, so daß er sogar behauptet, daß es außer diesem Absoluten sonst gar nichts Seiendes, wahrhaft Seiendes gebe (gegen Fichte), sondern Schelling erklärt, daß die Existenz dieses Absoluten so sehr nothwendig vorausgesetzt werden müsse, daß ohne diese Voraussetzung — denn Schelling behauptet, es könne ein Beweis dafür nicht geführt werden (in den Vorles. über d. Meth. des akad. Studiums, so wie überall, wo er die ersten Sätze über das

Absolute erörtert) — gar kein Schritt in der Wissenschaft gethan werden könne, da alles Wissen, das philosophische in ursprünglicher Weise, das Wissen der andern Wissenschaften in abgeleiteter Weise aus diesem Einen Urwissen der Existenz des Absoluten abfließe. Es ist also dies keine arglose Annahme von Hegel; vor Allem aber möge Schelling nicht glauben, daß von dieser (von Schelling dafür gehaltenen) Täuschung ausgehend, Hegel sich zur Aufgabe gemacht habe, zu beweisen, daß das Absolute sei, und wie, und wodurch der Mensch zu ihm gelange, sondern gleichviel, wie Schelling verstanden werde oder wie er sich selbst verstehe, Hegel übernahm die Lösung dieser Aufgabe, weil sie Aufgabe der Philosophie ist; daß übrigens Schelling sich für unfähig erklärt hat, zu beweisen, daß das Absolute sei, und was es sei, das kann man an mehren Orten in seinen Schriften lesen, z. B. im ersten Satz der authentischen Darstellung in der Zeitschrift für spekul. Physik: es müsse auf diesem Standpunkt die Forderung an einen Jeden gemacht werden u. s. f. Hegel hat von Schelling behauptet, er habe sich in unmittelbarer Weise auf dem Standpunkte des Absoluten befunden; er erklärt aber auch, daß, wenn die Philosophie Wissenschaft sei, ihre Gegenstände nothwendig bewiesen werden müßten.

„Aber die intellektuelle Anschauung muß doch bei der Begründung jener Philosophie eine Hauptrolle gespielt haben. Ich muß in dieser Beziehung einfach bemerken: in der ersten Darstellung der Identitäts-Philosophie (urkundlich allein anerkannt vom Urheber: Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. 2 Heft 2) kommt das Wort intellektuelle Anschauung gar nicht vor. Dagegen ist im ersten Band derselben Schrift von einer intellektuellen Anschauung die Rede, aber wie? Um dieses zu erklären, ist auf Fichte's intellektuelle Anschauung zurückzugehn; dieser verlangte zum Anfang ein unmittelbar Gewisses, das Ich, dessen er sich durch intellektuelle Anschauung als eines Gewissen versichert glaubte: zu dieser intellektuellen Anschauung fordert er jeden auf, der an die Philosophie gehe; weil in dem „Ich bin“ Subjekt und Objekt nicht verschieden sind, nannte er dies intellektuelle Anschauung. Indem ich nun von Fichte aus zum allgemeinen Begriff der Indifferenz von Subjekt und Objekt den Weg suchte, und aus der intellektuellen Anschauung die allgemeine Natur (das quid) des absoluten Subjekt-Objekts herausnahm, konnte es mir

nicht mehr um ein unmittelbar Gewisses, sondern um das durch Abstraktion vom Subjektiven aus der intellektuellen Anschauung eruirte Allgemeine, also um einen Inhalt des reinen Gedankens zu thun sein, bei dem ich mich nicht auf die unmittelbare Gewißheit der Existenz berufen durfte: es war ja nicht um das Sein, sondern um den reinen (apriorischen) Gedanken-Inhalt zu thun. Hegel konnte mich darin mißverstehn, wenn ich es nicht deutlich genug hervorgehoben hätte; ich muß wiederholen, um nichts Wirkliches kann es dieser Philosophie zu thun sein, sondern nur um den eingebornen absoluten Inhalt der Vernunft." Welche Wortstreitigkeiten! Ob in jener urkundlichen Darstellung das Wort vorkommt oder nicht, thut nichts zur Sache. Daß es in allen andern Schriften Schelling's bis zum Ueberdruß wiederholt wird, braucht nicht bemerkt zu werden. Der Sache nach aber ist es in jener Darstellung §. 1 enthalten, denn wenn die Vernunft sich zwischen Subjektives und Objektives stellt und dadurch „ein gegen beides indifferent sich Verhaltendes ist", so wird sie hiebei nur auf intellektuelle Weise verfahren, und ein Setzen dieser absoluten Vernunft als totaler Indifferenz, ein unmittelbares intuitives, nicht diskursives Setzen derselben wird doch wohl Anschauung sein. Sollen wir dies bemerken, um die Ehre Schelling's gegen ihn selbst zu retten! Denn wir wollen einen Augenblick annehmen, es sei das Subjekt-Objekt nicht durch intellektuelle Anschauung, noch auch durch empirische in der Schelling'schen Philosophie gewonnen, so fragt es sich, wie es hineinkomme. Daß alles Denken entweder Anschauung zur Voraussetzung habe oder indirekt sich auf Anschauung beziehe, hat Kant so an die Spitze seiner Philosophie gestellt, daß er behauptet, es sei unmöglich, ohne Anschauung zu denken. Schelling würde also in seiner Zeitschrift gedacht haben, ohne anzuschauen, d. h. er hätte gar nicht gedacht. Uebrigens wozu alle jene Sophistereien. Der Gegenstand, der entwickelt werden soll, ist nothwendig der, der angeschaut wird. Wenn also das Absolute die Voraussetzung macht, so muß es als absolute Voraussetzung die absolute Anschauung sein, denn als Begriff oder Idee kann es erst durch diskursives Denken erfaßt und bestimmt werden. Schelling scheint aber auch hier das Eigenthümliche seiner Philosophie verwischen zu wollen, weil er es nicht auf sich nehmen mag, sie, so wie sie sich gab, gegen Hegel zu vertheidigen Weil Hegel behauptet, daß Denken und nicht Anschauen, Begreifen

und nicht Phantasie das Charakteristische philosophischer Erkenntniß sei, so will Schelling in dieser Erkenntniß sich mit Hegel in Uebereinstimmung zeigen, indem er behauptet, er habe nicht angeschaut, sondern gedacht. Würde aber Hegel gefragt, ob man denken könne ohne Anschauung, so würde er die Frage wohl verneint haben. Uebrigens greift hier Schelling wieder in die eigenthümliche Sphäre der Hegel'schen Philosophie ein, um sich etwas davon anzueignen, was doch mit dem Ganzen seiner früheren Philosophie gar wenig harmonirt. Da nämlich Hegel behauptet, daß das Negative ein wesentliches Moment des Absoluten sei, daß also Entwicklung dessen wesentliche Natur sei, und daß es nur in der Selbstbestimmung zur Totalität in seiner wahrhaften Natur ergründet sei, so mußte er nothwendig sagen, daß die Bestimmtheit das Charakteristische und das das Wesen des Absoluten Ausmachende sei: denn nur dadurch ist es Subjekt. Bestimmtheit (Negativität) ist aber nur durch diskursives Denken möglich; Schelling aber hatte zu dieser Behauptung gar keine Veranlassung. Was übrigens den Unterschied von Fichte betrifft, so möchte zwischen dem ersten Grundsatz desselben, daß das Ich die absolute Identität sei, und der Schelling'schen absoluten Identität, wenn es auf den Inhalt und die wesentlichen Bestimmungen ankommt, keine große Differenz nachzuweisen sein. (Man vergleiche darüber Hegel im kritischen Journal.)

„Jene Philosophie konnte die Indifferenz nicht als das Wahre und als das Existirende wollen, sondern das Wahre erst durch Entwicklung daraus gewinnen. Käme diese Bestimmung dem zu, womit man anfängt, so wäre ja die Philosophie nicht frei vom Sein, nicht reiner Gedanke. Von einer andern Seite angesehn: das Prius aller Existenz soll das selbst wieder sein? wie es sich bei Hegel ausweist, der vom Sein anfängt und nicht vom Sein-können?" Welche Frage! Wir sollten es doch meinen, denn von dem Nichts wird doch Schelling nicht reden wollen; das Prius wird also doch wohl das der Möglichkeit nach Seiende sein. Schelling aber hat unsers Wissens das Absolute in seiner frühern Philosophie nie als Potenz bestimmt, sondern als das einzig und allein Wirkliche, wahrhaft Seiende. Daher lassen das Hegel'sche Sein und das Schelling'sche Absolute gar keine Vergleichung zu. Hegel soll vom Sein und nicht vom Sein-können ausgehn! Hegel fängt nicht vom Seienden als ἐνεργείᾳ Seienden an, sondern

von dem Sein, dessen weitere Entwicklung erst das Absolute in seiner Wirklichkeit zu Tage bringt und aufzeigt. Er fängt also wirklich von der absoluten Potenz an, eine Bestimmung, die offenbar Schelling seinem Absoluten nicht geben konnte und auch nicht gegeben hat.

„Mit diesem Anfang hat Hegel seiner Philosophie gleich die Richtung auf ein Existenzial-System gegeben.“ Wenn unter Existenz hier das nothwendig-Existirende verstanden wird, so hat die Philosophie überhaupt keine andere Richtung als darnach.

„Da das Existirende das nicht-Immanente ist, so beruht die Methode darauf, daß im Nicht-Immanenten fortgegangen wird und nicht im reinen Denken.“ Wenn unter immanent dasjenige verstanden wird, das den folgenden Bestimmungen als ihre Substanz zu Grunde liegt, so wird wahrscheinlich das Hegel'sche Sein den Bestimmungen der Logik immanent sein, denn es sind Bestimmungen des Seins, und das Sein explicirt sich in ihnen. Nach Hegel ist ferner die Logik dasjenige, dem alles übrige Seiende immanent ist, oder aus dem alles übrige Seiende abgeleitet ist, so daß ihre Bestimmungen allem Sein immanent sind. Also fragt es sich, was Schelling meint, wenn dieses Sein nicht immanent sein soll; denn das müßten wir wissen, wenn er sagt, es sei diesem oder jenem nicht immanent. Einstweilen bleibt es unangegriffen, wenn Hegel behauptet, daß sein Fortgang ein immanenter sei.

„Die Forderung, sich auf den Standpunkt der reinen Vernunft zurückzuziehn, die auch Hegel gemacht hat, heißt, sich von Allem außer dem Denken, also auch vom Sein zurückziehn.“ Hegel macht diese Forderung, sofern er durch seine Phänomenologie sich auf den Standpunkt des reinen Denkens erhoben hat. Daß er aber damit sich vom Sein zurückgezogen habe, ist nur insofern wahr, als damit das endliche Sein gemeint ist. Denn wie dieses als eine Bestimmung im Absoluten gesetzt sei, ist eben die Aufgabe, zu zeigen.

„Wenn ich etwas bloß als Inhalt des Denkens fasse, brauche ich mich um das Sein nicht zu bekümmern.“ Gedacht kann nichts werden, es sei denn etwas Seiendes. Bestimmungen des Denkens, die nicht zugleich seiende sind, sind Vorstellungen, die auch nicht sein können, Zufälligkeiten.

„Die unendliche Potenz ist nur in der Vernunft, das Denken ist da allein mit sich selbst, hat sich allein.“ Die

absolute Potenz, wir verstehn jetzt das Sein darunter, sei nur in der Vernunft, ist ganz richtig, allein da auch alle übrigen Bestimmungen des Seins nur in dem Sein sind, so sind sie damit ebenfalls in der Vernunft, vernünftige Bestimmungen, und es giebt daher außer dem Vernünftigen gar nichts; in diesem Sinne sagte Hegel: Alles Wirkliche ist vernünftig u. s. f.

„Als den unmittelbaren Inhalt der Vernunft, als die nur objektiv gesetzte Vernunft haben wir die unendliche Potenz des Seins. Hätte die frühere Philosophie sich wirklich auf die intellektuelle Anschauung berufen, so hätte dies Tadel verdient, weil sie die Existenz überhaupt zu beweisen versucht hätte.“ Wir können es Schelling nicht verwehren, daß er sich tadele. Denn was er sich früher als Aufgabe der Philosophie dachte, war, das Existirende im Absoluten und als Bestimmung desselben zu erkennen, und wenn beweisen heißt, etwas aus seinen Prinzipien abzuleiten, so hat Schelling einen solchen Beweis, wenn nicht geführt, doch früher zu führen sich bemüht. Er mag sich daher immer, wenn er andern Sinnes geworden ist, mit Vorwürfen überhäufen.

„Im beschriebenen Sinne haben wir die intellektuelle Anschauung abgelehnt. Von einer intellektuellen Anschauung, nicht des Subjekts, sondern der Vernunft mag man reden, und so ist sie vorgekommen, sofern in ihr die Vernunft sich selbst ergreift, und in sich die unendliche Potenz des Seins findet; die Vernunft ist da das Anschauende und das Angeschaute.“ Sich selbst kann die Vernunft nicht anschauen, sondern nur ihr Andres; Anschauung besteht in der Anschauung eines Gegenstandes; die nähere Bestimmung des Gegenstandes ist dasjenige, was das Denken vom Anschauen unterscheidet. Daher kann das absolute Subjekt-Objekt gar nicht angeschaut werden, auch selbst nicht als reiner Inhalt der Vernunft gefaßt. Die Anschauung giebt nur die allgemeine Form einer Sache, nicht ihre Bestimmtheit. Daher hat Schelling immer nur die Dinge im Absoluten anschauen wollen, wodurch er erst eine Bestimmtheit in jenem unbeschränkten Umfang erhielt, das Absolute hat er niemals angeschaut, weil das gar nicht möglich ist.

„Wie verhält sich doch die unendliche Potenz des Seins zum Denken? Bloß als Materie des Denkens, nicht als Gegenstand. Das wirkliche Denken ist immer bei Bestimmtem. Die wahre prima materia des Denkens kann nicht das Gedachte

sein, wie die einzelne Gestalt das Gedachte ist, sie ist nur das zu Grunde Liegende, sie verhält sich zum wirklichen Denken nur als das Nicht-nicht-zu-Denkende. Das bestimmte Denken giebt jener Materie Begriffsbestimmungen; aber jenes nicht-denkende Denken, das die unendliche Potenz des Seins denkt, kann doch nur Anschauung sein." Ganz gewiß! Und hätte dies Schelling früher gesagt, so hätten wir nichts gegen ihn einzuwenden, aber es möge doch Jeder urtheilen, ob das in die frühere Schelling'sche Philosophie hineinpaßt, die es von Anfang an mit dem wirklichen Subjekt-Objekt zu thun hat, und alle Dinge als Accidenzen desselben bestimmt.

„Hegel behauptet, daß ihm die Existenz des Absoluten eine bewiesene sei, bewiesen durch eine eigne Wissenschaft, die Logik, die zum Zweck hat, die Existenz des Absoluten zu beweisen, um dann erst die Natur- und Geistesphilosophie anzuschließen." Nicht daß das Absolute sei allein, sondern was es sei, zu beweisen, ist Gegenstand der Hegel'schen Logik. Denn daß es sei, zu beweisen, machte Hegel zum Inhalt der Phänomenologie. Wenn die Kategorieen der Logik Bestimmungen des Absoluten genannt werden, so darf dies nur so genommen werden, daß sie absolute Bestimmungen sind. Denn das Absolute selbst ist nicht eine dieser Bestimmungen, sondern die Totalität derselben, und insofern ist die Logik allerdings der Beweis von der Existenz des Absoluten, weil man nämlich nicht bloß sich damit zufrieden stellen kann, daß ein Absolutes sei, sondern von der Philosophie verlangt, auch zu bestimmen, was es sei, und da Hegel das Absolute als die Idee faßt, so konnte er nur durch eine Wissenschaft des Absoluten das Sein desselben und seine Bestimmungen beweisen.

„Daß die Logik bloß ein Theil ist, zeigt schon ihr Verhältniß zur Philosophie und die Natur der Hegel'schen Lehre: denn eigentlich müßte die ganze Philosophie logisch sein; beim Voranstellen der Logik, mit dem Zweck, erst die Existenz des Absoluten zu beweisen, ist es schon wunderlich, daß man das Absolute als Resultat zweimal hat, zum zweiten Mal am Ende des Systems, und das erste Mal schon als resultirende Existenz am Ende der Logik." Daß bei Hegel das Absolute zwei Mal vorkomme, ist ein arges Mißverständniß; indem nach Hegel die Totalität, deren Entwicklung die Philosophie ist, ein in sich geschlossener Kreis ist, so wird wahrscheinlich wohl zwei Mal davon die Rede sein können, indem einmal davon aus-

gegangen, und sodann darauf zurückgekommen wird; es braucht also nicht in doppelter Weise davon die Rede zu sein. Aber das wird sich nachher aufhellen. Die Logik ist ein Theil, aber ein solcher, zu dem das Andre sich nur als Entwicklung verhält, zu ihm als dem Centrum. Und gerade dadurch ist die ganze Philosophie logisch, daß das in seinem Anundfürsich entwickelte Prinzip den immanenten Trieb und den inwendigen Proceß ausmacht. Das Absolute der Logik ist dasselbe, das auch den Inhalt der andern Philosophie abgiebt; in der Logik ist dieser Inhalt im abstrakten Elemente des Denkens, in den andern Gebieten der Philosophie, wie er in Raum und Zeit hineinstrahlt.

„Dies schien also die Absicht der Hegel'schen Logik. Im immanenten Denken ist vom Sein nicht die Rede, sondern nur vom Wesen. Hegel aber geht vom Sein aus, und sagt, dies sei die Indifferenz. So fragt sich, ob das Sein in seinem Sinne etwa anders zu nehmen sei, als wir es fassen. Hegel hat es aber wirklich als actus, d. h. als Gegentheil der Potenz gefaßt, denn er beruft sich darauf als ein unmittelbar Gewisses, und das kann nur actus sein, nicht Potenz." Was heißt actus? Das der Wirklichkeit nach Seiende. Der actus ist nothwendig der actus von etwas; ist er der actus purus oder der actus des reinen Seins, so kann dafür das Hegel'sche Sein nicht angesehn werden, sondern es ist nur die Potenz davon. Erst die Idee ist der actus. Noch viel weniger kann das Sein Hegel's der actus als das Existirende sein, denn dieses ist erst die Produktion und Wirkung der actus der Idee. Das untrügliche Merkmal, woran Schelling das reine Sein für den actus purus erkennt, ist falsch: das unmittelbar Gewisse darf gerade nicht actus sein, denn das actu Seiende ist eben dasjenige, was in Zweifel gezogen wird, um philosophiren zu können. Ob etwas ist, das in seiner Potenz actu ist, das zu beweisen, ist eben Aufgabe der Philosophie, und sie kann mit einem solchen also nicht den Anfang machen; das actu Seiende aber im Sinne des Zufälligen genommen, kann gar nicht Gegenstand einer Metaphysik sein, wie schon Aristoteles gelehrt hat.

„Er bestimmt das Sein selbst als das am meisten vom Begriff Entfernte, als den Gegensatz alles Subjektiven und alles Begriffs, aber worin kein Begriff und nichts von Subjektivem ist, das hat auch keine Verwandtschaft mit Potenz."

Begriff ist ein vielseitiges Wort, in dem Sinne wie es Schelling gebraucht, bedeutet es gar nichts. Denn das der Potenz nach Seiende ist auch nicht einmal Begriff in dem Sinne, wie früher die Logik den Begriff bestimmt hat, sondern ist nur Anschauung, wie sie dem Begriff entgegengesetzt ist. — Will man aber Begriffe wie Möglichkeit und Wirklichkeit, potentia und actus auf ein philosophisches System anwenden, so muß man sich auf das vollständigste in den Gedankengang dieses Systemes versetzt haben. Daß nun bei Hegel der Begriff und er allein das wahrhaft Wirkliche, das Sein aber, sofern es dem Begriff entgegengesetzt ist, Potenz ist, das hat er sehr deutlich erklärt in der Einleitung in die Geschichte der Philosophie.

„Das reine Sein schließt alles Sein ein, ist actus purus. Das weitere Verfahren besteht darin: in's reine Sein werden Begriffsbestimmungen hineingesetzt" — nicht hinein-, sondern herausgesetzt, und zwar dadurch, daß das Sein wesentlich die Negativität in sich enthält. Es geht a potentia ad actum — „wodurch das reine Sein aufgehoben wird," vielmehr: sich aufhebt; „es ist gleichsam die Idee, welche die unendliche Bedeutung hat, am reinen Sein zu zehren." Es ist weder die Idee, noch hat die Idee am reinen Sein zu zehren, sondern die Entwicklung des Seins zum Begriff und das in dieser Entwicklung Bei-sich-bleiben ist Idee im Hegel'schen Sinne, denn diesen Proceß allein, und sonst gar nichts, erlaubt Hegel mit dem Ehrennamen der Idee zu bezeichnen. „Nachdem sie das Sein in sich verwandelt hat, ist sie selbst verwirklichte Idee, nicht logisch, sondern reell verwirklichte Idee. Sie hat das Sein zu ihrer Materie. Ich kann mir die Logik nur so denken." Die Idee (in dem vorhin angegebenen wahren Sinne) ist nicht erst, wenn die Entwicklung zu ihrem Ende gelangt ist, sondern ewig, nur derjenige, der die Philosophie studirt und diese Entwicklung durchgemacht hat, erlangt dadurch die Erkenntniß der Idee. „Nicht logisch, sondern reell verwirklicht." Die Idee ist nicht logisch, sondern als die Idee Gegenstand der Logik; die Logik verwirklicht sie nicht, sie wird auch nicht logisch verwirklicht, sondern ist, wie wir gesagt haben, ewig. Die Logik zeigt sie auf, wie sie ewig in ihrem Anundfürsichsein ist; der Unterschied des Logischen und Reellen fällt daher nicht in die Idee als solche, denn sie ist als logische reell, sondern er gehört der Stellung der philosophischen

Disciplinen an. Die Natur- und Geistesphilosophie haben im Gegensatz zur Logik diese selbst ewige Idee in ihrer räumlichen und zeitlichen Verwirklichung, d. h. in ihrer Realität nach dem gewöhnlichen Sinne des Wortes aufzuzeigen: denn nach Hegel ist wahrhaft real nur die logisch betrachtete Idee, und alles Andre nur durch sie.

„Diese am Ende der Logik verwirklichte Idee ist bestimmt, wie das Absolute am Ende der Identitätsphilosophie" (darüber siehe oben) „als Einheit des Idealen und Realen", vielmehr als Idee, und das ist, wie aus dem Bisherigen hervorgehn wird, ein großer Unterschied. „Aber das Absolute hat nun bei Hegel die Bedeutung der nunmehr existirenden Idee, die deßhalb frei ist, sich zur Natur zu entschließen. Die Idee ist zur Existenz geführt und kann nun zur Handlung sich entschließen." Hier sei nun Schelling, so wie den Uebrigen, die in dieser Anklage mit ihm übereinstimmen, alsbald auf den Angriff geantwortet, den sie gegen den Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie gerichtet haben, wiewohl die Anklage von Schelling erst weiter unten mit aller Ausführlichkeit erhoben wird, indeß nichts weiter Wesentliches beibringt. Den Uebergang aus der Logik in die Naturphilosophie stellt Schelling so vor, als ob zuerst Gott werde, und dann die Welt als Natur, und durch ihr beiderseitiges Wirken der endliche Geist und seine Erscheinungsformen. Schon im Vorigen war Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß alle Philosophie, und so auch die Hegel'sche, sich nur mit dem beschäftigt, was ewig und nothwendig ist. Nach Hegel kommen die Momente der Idee nicht hinter einander zum Vorschein, sondern sind ewig zumal; die Idee ist nur in der Totalität ihrer Momente wirklich, wodurch denn die Philosophie, als die Darstellung derselben, zu einem geschlossnen Kreise wird. Der Entwicklungsgang, sofern das Subjekt ihn durchmacht, muß wohl unterschieden werden von dem innern Zusammenhang des Systemes selbst. Das System als die Darstellung des Absoluten muß nicht so gefaßt werden, als ob das Absolute zuerst und dann die Natur und dann der endliche Geist seien, als ob Gott zuerst für sich gehaust habe u. s. f., sondern es ist von der logischen Dependenz die Rede, in der das Absolute das Prinzip, die Formen seiner Erscheinung aber, seine That, Natur und Geist sind, und zwar in dem Sinne, daß die Natur die Voraussetzung des Geistes und die Bedingung seiner Existenz ist. Das Absolute als

solches, die Natur und der Geist sind nach Hegel von Ewigkeit her und werden sein zugleich und zumal, weil das Leben des Absoluten darin besteht, sich in diesen drei Weisen immer zugleich und zumal zu haben. Man kann wohl, um die Wissenschaft auszubilden und die Darstellung des Absoluten zu geben, die einzelnen Momente aus einander nehmen, nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Denken: wäre aber das Absolute einmal als das Absolute allein, so daß der endliche Geist und die Natur nicht wären, so wäre es das Absolute nicht, von dem Hegel redet, nämlich der nothwendig sich in Natur und Geist offenbarende Proceß der Idee. Diejenigen, welche diesen Uebergang schwierig finden, verwechseln die Consequenz mit der Dependenz, sie wollen die Naturphilosophie als eine Consequenz und Folge aus der Logik abgeleitet wissen, während nach Hegel nur eine Dependenz Statt findet. Die Idee als der absolute Proceß ist nicht außer ihren Momenten, sondern sie ist eben das Sich-setzen in diesen Momenten, die wesentlich, wie bereits bemerkt worden, zugleich und zumal sind. Die Schwierigkeit kann also nur noch darin gefunden werden, ob der logische Zusammenhang richtig sei, der aber muß nicht so bewiesen werden, als wie man sich gewöhnlich vorstellt, daß nämlich erst am Ende der Logik dieser Uebergang gemacht würde, sondern dieser ist bereits im Begriff der Philosophie, nämlich dadurch gesetzt, daß der Begriff wesentlich drei Momente, Allgemeines, Besondres und Einzelnes faßt; diese drei Momente liegen daher im Begriffe des Absoluten nach Hegel, und der Uebergang aus dem Absoluten als der Idee im abstrakten Elemente des Denkens zur Natur als ihrem Anderssein ist nicht weniger schwierig, als der Uebergang von jeder Begriffsbestimmung zu einer andern. Wenn die Schwierigkeit jenes Uebergangs wirklich Statt fände, so würde sie eben so sehr den Uebergang vom Sein zum Wesen, vom Wesen zum Begriff und eben so die Gliederungen der andern Wissenschaften, ja jeden einzelnen Satz selbst drücken, denn ein jeder enthält die drei Momente, Allgemeines, Besondres und Einzelnes in sich. Ist diese Methode falsch, so mögen dies die Gegner beweisen, deren Verheißungen gewöhnlich ihre Stärke übersteigen; ein Angriff gegen einen oder den andern Punkt berührt das System gar nicht. — Wir glauben aber, man meint es bei diesem Punkte am plausibelsten machen zu können, daß es mit der Hegel'schen Philosophie zu Ende gehe, und dieser Uebergang gewährt

zugleich die glückliche Gelegenheit, faustdicke unphilosophische Vorstellungen einzumischen, um der Menge die Schwäche scheinbar recht eindringlich zu machen. Kant hat ein zu unsern Zeiten auch nur zu wahres Wort gesprochen. „Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehn, alsdann und nicht ehr sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhilfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehn, ist diese Appellation nichts weiter als eine Berufung auf das Urtheil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling triumphirt und trotzig thut.“ Will Jemand etwas gegen Hegel ausrichten, so greife er erst das Herz des Hegel'schen Systemes an, es steht geschrieben Phänomenol. S. 14. 15.

„Sich zu entschließen, ist ein actus. Damit beginnt denn eine andere Philosophie. Mit der bloß logischen Folge hört die rationale Philosophie auf. Mit dem Entschluß der wirklich existirenden Idee ist die rationale Philosophie überschritten.“ Schelling überträgt hier Kategorieen auf das Hegel'sche System, die es von sich ablehnen muß, nämlich jenen Unterschied formaler logischer und wirkliche Wahrheit enthaltender Wissenschaft. Nach Hegel ist das Formale nur Ein Moment und kann daher nicht besonders und für sich betrachtet werden. Was übrigens das Rationale betrifft, so sollte man denken, daß wohl alle Philosophie rational sein müsse. Mit Gefühlen und Vorstellungen hat es die Philosophie nicht zu thun; selbst das Handeln wurzelt ja im Rationalen. Ein Unterschied von realer und rationaler Philosophie ist ganz undenkbar; materiale und formale Wissenschaft läßt sich allenfalls unterscheiden, wie Kant dieß zu thun sich bemüht hat (die formale Logik als Organon), aber auch dieser Unterschied wird nicht so gefaßt, daß das Formale nicht wesentlich sei zur realen Erkenntniß, wenn gleich das Umgekehrte Statt finden dürfte. „Den Entschluß“ aber möchten wir doch für etwas Rationales halten, auch wenn es Schelling verbietet, denn die Thiere entschließen sich nicht; und wenn von einem Entschluß des Absoluten gesprochen wird, sollte man billig berücksichtigen, wie Hegel einen solchen Entschluß erklärt, und nicht, welche Vorstellungen man selbst unterschiebt.

„So ist die vorausgegangene Philosophie zum System geworden (bei den alten Aerzten hieß System so viel als Stockung). Im bloß Formellen hatte jene frühere Philosophie nicht erst zum System zu werden, sie war mit dem System und das System in ihr geboren. Ob die äußere Darstellung schulmäßig war oder nicht, war gleichgültig. Aber ein System in diesem Sinne, ein nichts behauptendes, ist nicht im Sinne der Meisten. Jeder will gern etwas behaupten u. s. f." Ein System das nichts behauptet, ist freilich nicht im Sinne der Meisten, aber auch nicht im Sinne Schellings, weder damals noch jetzt. Er würde in der negativen Philosophie gar nicht die heroische Resignation üben, wenn er nicht auf den elyseischen Feldern der positiven Philosophie sich zu belohnen gedächte, wo er das Behaupten recht arg zu treiben vor hat. Ein System, das nichts behauptet, ist eine absolute Skepsis, die für den Menschen sogar unmöglich ist. Wäre der Teufel ein Philosoph, so würde ein System, das nichts behauptet, seine Erkenntniß und sein Wesen ausdrücken.

„Hegel, indem er das Logische zuerst abstrahirt hat, und nachher aus dem Rationalen ganz herausgegangen ist in das Positive, ist Urheber eines Systems geworden, und hat sich dadurch eine immer drückender werdende Last aufgelegt. Die Logik macht keinen Anspruch, in sich etwas Wirkliches zu enthalten, sie will bloß subjektives Denken sein." — Hierüber ist das Nöthige schon im Vorigen bemerkt. Wir haben gezeigt, daß die Logik und das Logische überhaupt ein Moment in der Totalität sei und gerade das prinzipielle. „Das Denken ist (in der Logik) mit sich allein, so daß es nicht einmal die Welt sondern nur sich selbst zum Inhalt hat," d. h. indem das Denken als das Vernünftige der einzige und wahre Inhalt des Absoluten ist: denn die Welt selbst hat keinen andern Inhalt und ist nur Manifestation von jenem.

„Der Reichthum der concreten Welt, sagt Hegel, ist noch außer dem logischen Denken. Die vorausgegangene Philosophie hatte Begriffe a priori d. h. die im Voraus schon mit Beziehung auf das Wirkliche gemacht sind, in der folgenden ist alle Beziehung auf ein Reales fortgenommen, die Begriffe sind leere Begriffe. Die vorausgegangene Philosophie hatte die wirkliche" (besser: empirische) „Welt zum Inhalte; das Erste, wozu sich das Sein-können bestimmte, war ein Wirkliches, z. B. die Materie: dies Reale hatte sie a priori als Begriff;

neben dem Begriff ging die Anschauung her; diese Philosophie hatte die Erfahrung zur Gewähr und möglichen Berichtigung zur Seite, und unterschied sich dadurch von der vorkantischen Metaphysik. Diese hatte zur allgemeinen Grundlage eine Wissenschaft, die die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte." (Die Ontologie ein Theil der Metaphysik, hatte es mit der Analysis der Begriffe zu thun). „Seit dem Abfall von der Metaphysik, durch Baco begonnen, hatte die Ontologie alle Bedeutung verloren, bis Kant auch die Deutschen davon befreite. Die Deutschen nach Kant haben die Metaphysik wieder aufgenommen aber zugleich mit dem Inhalte der Erfahrung, und das ist die Natur-Philosophie, und darin ihre europäische Bedeutung. Denn sie emancipirte den europäischen Geist von der Metaphysik und gab seiner Richtung auf das Reale nach: die wahre objektive Logik ward in der Natur- und Geistesphilosophie niedergelegt, die (Hegel'sche) Logik ist nur subjektiv. Mit dem ersten Schritt stand diese den Forderungen der Zeit entsprechende Metaphysik in der Natur. Daran nahmen die düstern Geister Aergerniß. Hegel wollte versöhnen, aber er trat mit der Logik zum Denken ohne sinnliches Substrat. Der Beifall war begreiflich, aber die Natur-Philosophie kann dieß nicht billigen noch für eine Verbesserung halten. Man wird vielleicht entgegnen: irgendwo müssen in einer vollständigen Philosophie auch die Begriffe als Begriffe vorkommen. Allerdings für solche Begriffe, die das Reale noch außer sich haben, hatte die frühere Philosophie keine Stelle. Sie ging aber durch die ganze Natur durch, bis zu dem Punkte, wo das sich selbst besitzende Subjekt, Ich zu Tage kommt, und nicht mehr die Natur, sondern die Begriffe von ihr in sich findet. (Angeborne Ideen). Hier schaltet das Bewußtsein mit ihnen als einem freien Besitz. Hier, wo die unendliche Potenz sich selbst gegenständlich geworden, wo sie ihren objektiv aus einander gesetzten Organismus subjektiv als Organismus der Vernunft entfaltet, hier war die eigentliche Stelle für die Begriffe als solche. Hier sind die Begriffe etwas Wirkliches, Objektives; wo Hegel die Begriffe hat, sind sie nur subjektiv. Die Begriffe sind doch erst nach der Natur, nicht vor ihr, Abstrakta können nicht eher sein als bis das ist, wovon sie abstrahirt sind. Bei Hegel giebt es kein wirkliches Denken, denn mit Begriffen ist ein solches nicht möglich, und wo nun das wirkliche Denken anheben sollte, da hat das Denken ein Ende (am Ende

der Logik). Hegel sagt ja, der Begriff verliere hier seine Gewalt. Was hat die Welt von deinem Denken, wenn du nichts herausbringst? Wirkliches Denken ist das, wobei etwas herauskommt. Es kommt aber nicht gleich auf den ersten Wurf u. s. f.“ Das sind harte Worte in dem Munde eines Philosophen! Würde Schelling mit dieser unüberlegten Vorstellung durchdringen, so würde er der Philosophie wirklich den Garaus gemacht haben, aber er hat es ja in seinen jugendlichen Jahren nicht einmal vermocht, sondern nach ihm ist zu seinem Verdruß ein „neuer Wolf“ aufgetreten, der in ganz andrer Weise die Forderungen der Wissenschaft befriedigt hat. Wirft man einen Blick auf die Geschichte der Philosophie des Alterthums, so wissen die Griechen Plato nicht höher zu ehren als durch die Auszeichnung, daß er zur Naturphilosophie, die vor Socrates und zur Ethik, die von Socrates ausgebildet worden, noch eine dritte Philosophie oder philosophische Wissenschaft, die Dialektik hinzugefügt habe. Schon daran läßt sich erkennen, daß dies rein logische Moment gar nicht von so geringer Bedeutung sein werde. Daß dies nothwendige Element aber erst später hinzugekommen und nicht das erste ist, womit die Philosophie anfängt, was vielleicht Schelling für sich möchte geltend machen, das thut der Sache gar keinen Eintrag. Das nämlich, sagt Aristoteles, was der Natur nach früher ist, das ist der Zeit nach das Spätere; und es ist im historischen Entwicklungsgang der Völker wohl der Fall, daß sie vom Empirischen und Sinnlichen anfangend zur Idee und zu den Prinzipien hingeführt werden; aber etwas Anderes ist die historische Entwicklung und der Fortgang der Geschichte, etwas Anderes der nothwendige Zusammenhang der Dinge. Nehmen wir für einen Augenblick an, es wäre möglich, in einer systematischen Darstellung der Philosophie mit der Natur-Philosophie anzufangen, so fragt es sich, wodurch sollen die natürlichen Dinge erkannt werden? einmal aus welchen Prinzipien und für's Andre in welchem Zusammenhang? Aus natürlichen Prinzipien offenbar, sofern sie als Naturdinge betrachtet werden, aber auch dann noch, sofern sie als Momente des Universums angesehn werden? Wie verächtlich behandelt doch Plato die bloßen Naturphilosophen, indem er sie z. B. im Philebus mit einem Ausdruck bezeichnet, den man nicht besser übersetzen kann als „Dreckfinke,“ und er gebraucht diesen starken Ausdruck, weil er sich klar bewußt ist, daß es noch andres Seiendes gebe als

bloß Natürliches, welches als Prinzip des Natürlichen angesehn werden müsse. Giebt es keine Prinzipien, so giebt es keine Philosophie, denn Wissen ist Wissen von etwas mittelst eines Prinzips, auf das es zurückgeführt wird. Man behaupte, es seien die Prinzipien natürliche, so ist das Wissen darum und ein Beweis davon Gegenstand einer Wissenschaft; denn giebt es keine Prinzipien, so ergiebt sich entweder in der Wissenschaft ein Progreß ins Unendliche, oder ein Beweis im Cirkel, gegen den Aristoteles in der zweiten Analytik schon das Treffendste gesagt hat. Der Beweis, daß es keine Metaphysik gäbe, die rein rationale Gegenstände zu bearbeiten habe, gehört selbst der Metaphysik an, so wie auch im entgegengesetzten Falle der Beweis, daß es etwas Uebersinnliches gebe. Und gesetzt, es gebe nicht einmal solche übersinnliche Gegenstände, so würde doch das Methodische in den andern Wissenschaften für sich abgesondert und zum Gegenstand einer besonderen Wissenschaft gemacht werden müssen, und in diesem Fall würde eine solche Wissenschaft Logik oder Methodenlehre sein, und dem Concreten vorangehn, und wollte man selbst dies leugnen, daß es eine objektive Methode gebe, so müßte als nothwendiges Kriterium dafür, ob ich in der Wissenschaft die Gedanken richtig auf einander folgen lasse, die Art und Weise, wie sich in unserem Erkenntnißvermögen die Ideen folgen und von einander abhängen, wenigstens vorher entwickelt werden. Mögen also immerhin die Prinzipien sein, welche sie wollen: es giebt eine Wissenschaft, die sich mit Erforschung derselben beschäftigt, und sie von der Betrachtung des Natürlichen und Geistigen, als der bloßen Erscheinung absondert; und dieser Wissenschaft muß daher in einer systematischen Philosophie eine besondere Stelle im System gegeben werden. Hegel betrachtete seine Logik als die Wissenschaft der Prinzipien, und da das Prinzip das Erste ist, so gab er ihr die erste Stelle im System. Schelling aber will gleich mitten im Realen drinne sein, aus Angst vor leeren Begriffen: wenn es aber der Naturphilosophie nothwendig war, das Absolute vorauszusetzen, um das Endliche in ihm zu begreifen, sei wird wohl um so mehr derjenige, der eine Wissenschaft des Vernünftigen entwirft, ein entwickeltes Wissen vom Absoluten haben müssen. Außerdem ist es historische Thatsache, daß noch nie eine Philosophie existirt hat ohne Metaphysik, sei sie nun bloß vorausgesetzt (wie bei Schelling) oder wirklich entwickelt worden. Daß bei Spinoza eine Lehre

von Gott in der Ethik vorkommt, ist nicht zufällig; Spinoza hätte seine Ethik nicht beweisen können ohne Entwicklung jener absoluten Prinzipien. Verschiedene Philosophieen giebt es überhaupt nur, weil es möglicher Weise verschiedne Arten der Betrachtung jener Prinzipien giebt. Wenn Schelling triumphirt, daß die Metaphysik von Baco's Zeiten bis auf Kant ihrem Untergang allmählich entgegen gegangen sei, so wäre ein solches Schauspiel ehr zu beklagen. Denn es wäre damit in der That das Untergraben aller ächten und freien Wissenschaft verknüpft. Wenn aber Kant gar als der Mann angeführt wird, der dies traurige Geschäft vollendet habe, so erweist ihm Schelling damit eine Ehre, die er gewiß ablehnen würde. Kant hat zwar die Metaphysik in der Weise gestürzt, wie sie in der Leibnitz-Wolfschen Schule ausgebildet worden ist, allein die Metaphysik als solche hat er immer für das Höchste geachtet, was der Menschengeist anstreben könne, und wenn er auch gelehrt und zu zeigen sich bemüht hat, daß die Aufgaben der reinen Metaphysik, welche nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aus bloß theoretischen Gründen darzulegen sucht, das Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen, so hat er diese Erkenntniß selbst doch noch für das wichtigste und angelegenste Geschäft des Philosophen gehalten. Auch hat er noch eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten gekannt, die als solche a priori sind, rational, und sich nicht mit Erklärung der Erscheinungen befassen, sondern mit dem, was die Vernunft nur aus sich selbst zu schöpfen braucht, was also der Sache nach auch vor aller bestimmten Erklärung der Natur und vor aller Anordnung des praktischen Lebens vorhergeht. Baco und Kant haben nicht die Metaphysik niedergerissen, sondern nur eine andere Methode der Bearbeitung derselben eingeführt. Hume selbst, der der Metaphysik die Erkenntniß anheimgab, daß die Begriffe von Ursache und Wirkung keine apriorischen seien, sagt doch: Metaphysik und Moral seien die wichtigsten Zweige der Wissenschaft, Mathematik und Natur-Wissenschaft seien nicht halb so viel werth. — Eine Metaphysik wird daher wohl immer bleiben, und man kann Versuche nur beklagen, die das Wachsthum und die Ausbildung dieser Wissenschaft schmälern wollen: wer auf die Metaphysik einen Angriff macht, der macht einen solchen zugleich auf das sittliche und geistige Leben des Menschen; fällt die Metaphysik, so fällt alle Sicherheit in der Moral, Religion u. s. f. Wir betrach-

ten es daher als ein Zeugniß für Hegels ächt philosophischen und den höchsten Intressen der Menschheit ernstlich zugewandten Sinn, daß er hier sich nicht durch das Beispiel seines Vorgängers blenden ließ, sondern mit Mühe und Fleiß die Untersuchung der Prinzipien in einer selbständigen Wissenschaft vornahm, wodurch er allein seinem Systeme Sicherheit und Haltbarkeit und allen noch so weit ausschweifenden Erweiterungen ein unverrückbares Centrum, allen Richtungen der Wissenschaft eine von innen heraus beherrschte Direktionslinie gegeben hat. Fassen wir dies hier Erörterte mit den andern Aufklärungen zusammen, die wir über Hegels Philosophie geben mußten: so wird sich wohl klar herausstellen, daß Schelling das Bedeutungsvolle der Hegel'schen Philosophie noch nicht klar erkannt hat, und daß er mit allen diesen seinen unbedachten Ausstellungen nur über seine eigene Philosophie ein ungünstiges Vorurtheil erweckt. Wenn Schelling sagt, die Begriffe sind doch erst nach der Natur, nicht vor ihr, Abstrakta können doch nicht ehr sein als das ist, wovon sie abstrahirt sind: so liegt darin nichts Andres ausgesprochen, als daß Schelling nicht weiß, was ein Prinzip ist, oder daß er solche übersinnliche und über die Erscheinung hinausragende Begriffe geradezu leugnet, denn allerdings eine Abstraktion existirt nicht, ist durchaus nichts wirklich Seiendes, aber die Vernunft ist das Wissen der seienden Prinzipien; daß Schelling gar keine Prinzipien kennt, ist auch deutlich ersichtlich aus seiner apriorischen Philosophie, die es nur mit abstrakten Abbildern zu thun hat, und selbst sein Ueberseiendes ist dasjenige, das es in der Abstraktion am weitesten gebracht hat. Und ein solcher Denker glaubt den Pantheismus der neuern Philosophie zu überwinden! Schelling sagt, die Begriffe müßten mit Beziehung auf ein Reales gebildet sein, sonst seien sie leer. Wem das Empirische das einzig Reale ist, sei ihm zur Antwort gegeben, der entsagt der Philosophie; in diesem Sinne wird mit Recht gesagt, der platonische Staat habe keine Realität, weil er bloß aus Begriffen auferbaut sei. — Schelling sagt ferner, in seiner früheren Philosophie sei dem Begriff die Anschauung zur Seite gegangen. Dieß halten wir für sehr schlimm; im gesunden Denken geht zeitlich die Anschauung dem Begriff voran, in Wahrheit der Begriff der Anschauung. In der Wissenschaft wird die Anschauung bestimmt durch das Denken und dies ist das Begreifen. Denn auch kein Gegenstand der sinnlichen und empirischen Anschauung, noch der reinen An-

schauung, kann in seinem Wesen erkannt werden, es sei denn durch den Begriff. Ja die Anschauung selbst ist nur möglich, weil sie nicht Anschauung allein, sondern einer bestimmten Sache ist, das Bestimmte aber daran ist das Begreifliche oder der Begriff. Nicht nur nicht erkennbar also, sondern auch nicht einmal möglich ist in diesem Sinne etwas ohne den Begriff: denn das Sein setzt Bestimmtheit voraus und diese ist das Begreifliche. Wenn daher Schelling weiterhin in einer Stelle, die wir nicht genau mittheilen können und deren wir uns nur oberflächlich entsinnen, mit herbem Spott sich gegen Hegel wendet, daß dieser von einem Sich-Denken des Denkens gesprochen habe, da doch auch dem Künstler bei seiner Produktion keine Reflexion auf dieselbe zustehe, und auch der Philosoph von einem künstlerischen Gefühl nicht verlassen sein dürfe, so geben wir ihm, indem wir jene künstlerische Philosophie ihm allein zugestehn, Folgendes zur Antwort: Zum Denken gehört nothwendig ein Gegenstand. Diesen liefert die Anschauung; alle Bestimmtheit an und über den Gegenstand kann nur aus dem Denken kommen, und indem diese Bestimmtheit erkannt wird, so erkennt man das Denken selbst darin. Nichts als die Bestimmtheit kann Gegenstand der Wissenschaft werden, also wird das Denken sich selber denken. (Die Anschauung ist nur das Moment des Denkens, das man sonst Abstraktions-Vermögen nennt.) Diese Erkenntniß des reinen Denkens nennt Aristoteles die mathematische, weil sie mit apodiktischer Gewißheit μαϑήματα aufstellt. — Schelling sagt ferner, seine Philosophie habe die Erfahrung zur Gewähr und möglichen Berichtigung zur Seite gehabt. Bei Kant, woher der Ausdruck geborgt ist, hat diese Auffassung einen guten Sinn. Auch die Naturwissenschaften berichtigen nicht ihre Erfahrungen eine durch die andre, sondern durch Comparation, durch Vergleichung, wenn aber eine Philosophie durch die Erfahrung berichtigt werden muß, und nicht vielmehr diese durch jene, so hört sie auf apriorische Erkenntniß zu sein, welche Eigenschaft Schelling doch seiner negativen Philosophie retten will. Die wahre objektive Logik, behauptet ferner Schelling, sei in der Natur- und Geistesphilosophie niedergelegt worden. Objektive Logik ist vielmehr diejenige, die die Prinzipien des Erkennens enthält oder auch nur die Regeln, sofern diese Regeln von den Dingen unterschieden werden. Natur-Erkenntniß ohne Regeln ist unmöglich, auch nach Baco, denn auch dieser hat

ein Organon geschrieben. Das Glück, welches Schelling der Philosophie gewähren wollte, bestand im Aufgeben der Wissenschaft: man sollte auf geniale Weise philosophiren, und durfte sich so aller Kritik entziehen zu können hoffen. Daher schreibt sich auch Schelling's Eifer gegen alle reine Erkenntniß der Prinzipien. Doch Schelling räumt den Begriffen auch eine Stelle ein, da wo sich die unendliche Potenz durch die Natur hindurch zum Ich emporgearbeitet hat. Allerdings, wenn die Frage ist, wo in der Welt das Denken zur Erscheinung kommt, kann nur die Antwort sein: bei dem Menschen. Aber erscheinendes Denken und begreifendes Erkennen sind doch sehr unterschieden. Um hier die einfachste Reflerion von der Welt zu machen: wodurch soll doch etwas begriffen werden, es sei denn durch Begriffe, und sollen die Naturgegenstände begriffen werden, so wird es doch durch die Begriffe derselben geschehn müssen. Wenn aber die Begriffe erst hinterher bei dem Menschen zur Betrachtung kämen, so würde daraus folgen, daß vorher begrifflose Dinge, d. h. solche, die weder in sich begreiflich sind, noch auch vom Vortragenden begriffen worden sind, vorgetragen worden seien.

„Es könnte mir nun nicht anders als erwünscht sein, in's Innere der Hegel'schen Logik einzugehn, die methodologischen Erörterungen, den Scharfsinn des Einzelnen durchzugehn und zu rühmen, damit Niemand glaube, es soll dies Werk überhaupt verurtheilt oder über das Verdienst seines Urhebers abgesprochen werden; nur tadle ich, daß sich die Logik zu einem Theile gemacht hat, daß sie die Natur- und Geistesphilosophie außer sich gelassen hat: unterläge sie diesem Tadel nicht, so würde sie absolute Logik, das Ideal der reinen Vernunftwissenschaft sein." Man sehe im Vorigen, ob dieser Tadel gegründet und ob es wünschenswerth sei, Schelling's Beifall in diesem Punkte sich zu verdienen.

„Die Logik kommt uns hier nur in Betracht als Wissenschaft der wirklich eristirenden Idee, durch welche Wissenschaft Hegel in die Eristenz hinüberzukommen suchte. Hegel will ja das Absolute, bevor er es als Prinzip setzt, in der Wissenschaft resultiren lassen. Dies Resultiren, dies Werden ist kein objektives, das objektive Werden der Idee fängt erst an, nachdem sie zur sich selbst bewußten geworden ist." Hierin liegen arge Mißverständnisse: Es handelt sich nicht darum, die Idee zum Selbstbewußtsein zu bringen, sondern den Philosophirenden

zum Selbstbewußtsein der Idee zu erheben. Die Idee selbst ist ewig; aber für den Philosophirenden ist es nothwendig, daß er die Idee in ihrem reinen Element erkannt, und sich in das Selbstbewußtsein der Idee erhoben habe, um von hier aus die reale Welt erfassen zu können; denn die Idee ist eben dasjenige, was den Inhalt und Gehalt der realen Welt ausmacht. Oberflächlich kann man das Gesagte noch durch die Vergleichung unterstützen, daß man von einem freieren Punkte aus eine bessere Uebersicht gewinnt: im Realen und Physischen gäbe es nun freilich für den Menschen keinen Punkt, um das ganze Universum zu überschauen, aber im Reiche des Idealen ist der Punkt bestimmbar; und von demjenigen, der im Dienste der Wahrheit arbeiten will, ist zu verlangen, daß er die Dinge von diesem absoluten Standpunkt oder Centrum aus betrachte: denn sonst könnte er uns, wenn auch nicht bloßen Schein, doch nur mit Schein vermischte oder halbe Wahrheit geben. Es liegt also in jener Auffassung Schelling's eine Verwechslung des Philosophirenden mit seinem Gegenstande zu Grunde. Wenn Schelling von einem Werden der Idee spricht, kann er sich freilich auf diesen, bei Hegel aber immer nur metaphorisch gebrauchten, Ausdruck berufen. Nach Hegel ist die Idee ewiger Proceß, worin kein Vor und Nach, ewig Totalität in der Gesammtheit ihrer Momente. Daher ist es unrecht, Hegel vorzuwerfen, das objektive Werden fange erst an, nachdem die Idee zur sich-selbst-bewußten geworden. Der, der die Dinge in ihrer Wahrheit erkennt, erkennt sie nicht, wie sie werden, sondern wie sie sind.

„Als wirklich existirende ist die Idee schon auf der Grenze des Logischen. Darum kann mit ihr selbst (in ihrem Element) nicht fortgeschritten werden, sondern nur außerhalb des Logischen, so daß sie die Stellung als Resultat verlassen und in die unlogische, ja, geradezu entgegengesetzte Welt übergehn muß. Diese dem Logischen entgegengesetzte Welt ist die Natur, und zwar nicht die apriorische Natur, denn diese hätte ihre Stelle in der Logik haben müssen, sondern die empirische, die aber nun nicht mehr bloß begriffen, sondern erklärt werden muß. Aber in der Idee liegt gar keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der sie nicht etwa in sich selbst fortschreiten würde, sondern ganz von sich abbrechen müßte: wohl bewegt sich das Unvollendete, sein selbst nicht Bewußte nothwendig fort, aber die Idee ist Subjekt-Objekt, als ideal real, und

hat kein Bedürfniß weiter, etwas zu werden." Auf dies Alles ist im Früheren schon entgegnet worden. Die Idee bleibt in der Natur in ihrem Elemente, sie ist nur in der Totalität ihrer Momente und kann nimmer sich selbst überschreiten und aus sich herausgehn. Dies zu bezeichnen gebraucht Hegel auch den bildlichen Ausdruck: sich entlassen, der nur nicht urgirt werden darf; man muß sich an die Sache, nicht an die Worte halten. Als Subjekt-Objekt, oder richtiger, als Proceß enthält sie wesentlich die Natur als ein Moment in ihr, und indem das Erkennen in die Natur übergeht, um die Idee in der Totalität ihrer Momente zu erschöpfen, erkennt sie sich hier nicht in einem fremden, sondern in ihrem eignen Elemente wieder.

„Wird angenommen, die Idee suche noch eine weitere Realität, so wird dies angenommen, nur weil die Natur noch da ist." Es ist bereits oft bemerkt, daß die Natur ein wesentliches Moment der Idee, und diese nur erkannt ist in der Totalität ihrer Momente. Bei dieser Gelegenheit wies Schelling einen Vertheidigungsversuch zurück, den einer seiner Zuhörer zu Gunsten seines mißverstandnen Herrn und Meisters Hegel ersonnen hatte und der von unklaren Köpfen schon häufig vorgebracht worden ist. Schelling bemerkte übrigens sehr richtig dagegen: „Die Idee, behauptet jener Vertheidiger, solle sich erst bewähren (durch jenen Uebergang in's Reale). Aber für wen denn? für sich selbst? sie ist ja ihrer selbst gewiß, sie weiß ja, daß sie im Andern nicht untergeht. Also für einen Dritten, für einen Zuschauer? Wo ist dieser aber? Am Ende doch nur für den Philosophirenden". Freilich, die Idee hat sich allerdings nicht zu bewähren, denn sie ist die ihrer selbst gewisse, aber auch nur so, daß sie in der Totalität ihrer Momente, und die Natur ein wesentliches Moment derselben ist; und darum geht sie in die Natur über. Wie zu einem organischen Staatsleben verschiedne Momente gehören, so gehört es zum Wesen der Idee, vermöge ihrer Negativität, sich in verschiednen Weisen des Seins und damit der Betrachtung zu haben.

„Der vollendeten Idee gegenüber ist die Natur etwas Ueberflüssiges, Zufälliges; dergleichen sollte aber nichts in der reinen Vernunft-Wissenschaft vorkommen, darin sollte vielmehr Alles modo aeterno sein." Ganz recht! Und so ist es auch bei Hegel nach dem Auseinandergesetzten.

„Die Idee in der unendlichen Freiheit entschließt sich,

entläßt sich u. s. f., sagt Hegel, das könnte ein etwas zaghafter Ausdruck Hegel's sein dafür, daß die Idee sich in der Form des Andersseins setzt. Hier fällt der letzte Zweifel, ob Hegel die Idee als wirklich-existirende faßt; denn nur ein Wirkliches kann sich entschließen. Es tritt die Differenz klar hervor zwischen diesem Absoluten, das sich frei zum Anderssein entschließt, und dem Absoluten der Identitäts-Philosophie, wenn diese sich recht verstand. Das Nicht-von-sich-hinweg-können, diese Schranke und Negation macht eben das Asolute zum bloßen Ende." Wie Hegel zu verstehen sei, ist oben auseinandergesetzt worden. Gegen das letzte aber von Schelling über das Absolute Bemerkte sei hier gesagt: Das Absolute, wenn es wirklich dieses ist, so kann es dies nur dadurch sein, daß es Anfang und Ende zugleich ist, wirkende und Zweck-Ursache. Damit fällt der ganze Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie. Es muß von ihm als dem Prinzip der Anfang gemacht werden; die Erklärung durch dasselbe und die Beziehung auf dasselbe als den Zweck, ist die Ausführung der Philosophie. Das liegt schon im Begriff des Absoluten als einem analytischen Begriff. Was übrigens Schelling über die Stellung der beiden Systeme zu einander in Ansehung des Absoluten sagt, darüber vergleiche man das Frühere; ohne weitere Anwendung fügen wir nur noch folgende Bemerkung hinzu: Philosophien unterscheiden sich einmal von einander, wie sie das Absolute fassen, ob als Materie, als Geist, als Zahl u. s. f., und zweitens, wenn sie dasselbe Prinzip haben, wie sie aus ihm das Seiende ableiten. Z. B. Plato und die Pythagoräer haben dieselben Prinzipien, die Art und Weise der Ableitung ist verschieden; Aristoteles und Plato aber haben verschiedne Prinzipien; Spinoza und Schelling haben schlechthin identische Prinzipien, die Art und Weise der Ableitung aber ist verschieden, bei Spinoza philosophisch, bei Schelling dichterisch und für die Vorstellung. Kant aber und Spinoza oder Leibnitz und Spinoza unterscheiden sich in der Fassung der Prinzipien.

„Ich bin frei von aller feindseligen Absicht, aber die Schwierigkeit läßt sich nicht beseitigen, der Ausweg, den man mit mir ergreifen möge, ist der, daß in der reinen Vernunft-Wissenschaft von der wirklich existirenden Natur und deren Erklärung nicht die Rede sein soll, sondern nur, wie sie a priori ist. Die Erklärung der Existenz ist einer andern Wissenschaft,

der positiven zu überlassen." Wir hoffen, daß aus dem vorher Entwickelten klar sein wird, daß diejenigen Schüler Hegel's, die ihren Lehrer gut verstehn, noch nicht so hilfebedürftig sind, um zu jenem verzweifelten Mittel ihre Zuflucht zu nehmen.

„Die rationale Philosophie fällt von sich ab, wenn sie auf diese Weise in's Faktische, in's Geschichtliche übergeht. Sie haben hier, m. H., bei Hegel ein Bruchstück geschichtlicher Philosophie." Schelling nennt hier die geschichtliche Philosophie einen Abfall vom Rationalen; Wahreres ist nie gesagt worden. Wir wissen, wie bei Schelling die geschichtliche Philosophie veranlaßt war. Wird das Absolute als absolute Indifferenz gefaßt, so läßt dies weiter keinen Uebergang zu, denn es ist eben dadurch nichts außer dem Absoluten. Bei Spinoza ist bekanntlich auch kein Uebergang möglich. Einspruch von der religiösen Seite (Eschenmayer), welche die Religion über die Philosophie setzte, besonders aber die Anfrage an die Philosophie, wie sie denn das Endliche erkläre, gaben der Identitäts-Philosophie einen Stoß, der sie seit 1804 in athemloser Bewegung erhalten hat. Sie fand bekanntlich zuerst nur den Ausweg, das Endliche als nicht zum Absoluten gehörig, als einen Abfall zu betrachten. Dies in Verbindung mit dem Verlangen, religiöse Ansprüche zu befriedigen, bewirkte die Vorstellung einer Schöpfung in der Zeit, zu deren Vermittlung Schelling sich des Grundes in Gott bediente, wodurch Gott von sich selbst losgerissen werde, und nun drangen Neuplatonische und Böhme'sche Vorstellungen ein. Bei Hegel kann sich ein solches Bruchstück geschichtlicher Philosophie nicht finden; er hat die Aufgabe der Philosophie nie aus den Augen verloren. Bei ihm ist die Idee ewiger Proceß, so daß das Endliche mit zur Offenbarungsweise des Absoluten gehört und Moment in der Totalität ist.

„Indeß hat sich nun die Idee in die Natur geworfen, aber nicht um in der Natur zu bleiben, sondern um durch sie wieder zum Geist zu werden. Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplatz, wo der Geist durch eigne Thätigkeit seine Subjektivität abarbeitet, endlich zum absoluten Geist wird, der zuletzt alle Momente in sich aufnimmt und Gott ist." Wie ungebildet diese Vorstellungen von der Hegel'schen Philosophie sind, wird dem Kundigen nicht entgehn. Der Gang der Entwicklung in der systematischen Philosophie geht allerdings in der Zeit vor: das geht aber die Sache gar nichts an. Die

Consequenz und Folge des Systemes ist nur die Art der Dependenz vom Prinzipe; und dieser Gang, in der Natur der Sache begründet, fällt nicht in die Zeit; sondern dieser Kreis, aus dem reinen Ansichsein herausschreitend, und sich in sich zurücknehmend, fällt nicht außer einander; der absolute Geist wird nicht, sondern ist ewig. Wenn auch die endlichen Dinge vergehn, bleibt doch der Proceß, der eben das Absolute ist. Die Individuen der Natur sterben ab, die Gattung aber erhält sich, und der Proceß, wodurch dies Entstehn und Vergehn nicht aufhört, sondern ewig ist, ist die Art, wie das Absolute sich im Natürlichen manifestirt. Jene Vorstellungen, wie sie Schelling als den Sinn der Hegel'schen Philosophie mittheilt, können wohl gebraucht werden, um dem gewöhnlichen Bewußtsein philosophische Begriffe näher zu bringen, aber damit ist das Wesen einer Philosophie offenbar nicht erfaßt. Denn es hat hier nicht ein Consequenzmachen und Ableiten Statt, so daß das Endliche als Produkt aus dem Absoluten abgezogen würde, sondern nur die Weise der Dependenz der Erscheinung vom Absoluten als Prinzip sollte in der systematischen Entwicklung vor's Auge gelegt werden.

„Hegel wirft der Identitätsphilosophie vor, sie habe Gott nicht als Geist, sondern nur als Substanz bestimmt. Ich will nicht streiten, ob jene Philosophie das Absolute als Resultat Geist nannte. Das Wort Geist hätte freilich erbaulicher geklungen; für die Sache war genug, daß ihr Gott das bleibende Subjekt-Objekt war, denn auch so war er ὁ ἑαυτὸν νοῶν, dem Wesen nach Geist, nicht Substanz als blind-Seiendes." Den Ausdruck ὁ ἑαυτὸν νοῶν hat Schelling nirgends früher gebraucht. Für's Andre ist das Absolute nicht das Ende in der Identitätsphilosophie und auch nicht Geist, sondern es ist das in den verschiednen Potenzen die Identität Bildende, es ist überhaupt nicht das sich-Unterscheidende, und dieses ist mit dem Sich-denken gesetzt, sondern das Absolute ist bei Schelling nur das Identische, dessen Sein Begriff ist, wie Spinoza sagt. Zum ἑαυτὸν νοεῖν gehört innere Bewegung, Selbst-Unterscheidung, ein Gedanke, den die Identitätsphilosophie so wenig als Spinoza kennt.

„Indeß ist nun weiter nicht zu übersehn, daß in der negativen Philosophie der Geist selbst nur als Substanz gesetzt werden kann, da er hier nur Final-Ursache, nicht Prinzip, nur der Natur, dem Wesen nach Geist ist; das Wort ist für den

wirklichen Geist aufzusparen. Auch bei Hegel, wenn er in den Schranken der Vernunftwissenschaft sich hielt, konnte nur eine substantielle Bedeutung übrig bleiben, da der Geist vom Ende nicht hinwegkommen kann, und nur als beschließende Einheit alle vorigen Momente in sich aufnimmt. Auch Hegel war in der ersten Ausgabe der Encyclopädie in den letzten §§. nicht verlassen von dem Gedanken, daß das Ende der Vernunftwissenschaft nur diese (negative) Bedeutung habe, die ächte Philosophie hätte sich an diesen §§. immer zurechtfinden können. Auch sonst noch kommen Aeußerungen der Art vor, bis der Andrang des Positiven endlich Hegel überwand, so daß er ein positives System aufstellte. Und damit, welche ungeheure Last hat er sich aufgelegt, da er den logischen Fortgang für den wirklichen nahm? Der wirkliche Gott resultirte ihm als Produkt der ganzen durch Natur und Geist hindurchgehenden Bewegung, denn schon am Ende der Logik ist er der existirende." Gott ist nicht Produkt, sondern Proceß und als Ende Anfang. „Man muß sagen, was am Ende herauskomme, sei auch schon im Anfang oder der Anfang. Gott muß aber als Anfang ein Andres sein denn als Ende: ist das Ganze der Proceß seiner Verwirklichung, so kann er im früheren Zustand nur unvollkommen und austernhaft gewesen sein." Insofern die Momente selbst von einander abhängen (dependiren), kann wohl Ein Moment ein andres sein als das andre, weniger reich, weniger Realität enthaltend, um einen Ausdruck der alten Metaphysik zu gebrauchen, allein Gott oder der Proceß ist 1) nicht eines seiner Momente und er ist nicht als Gott der Anfang und auch nicht als Gott das Ende, sondern er ist selbst nur dieser Proceß; 2) ist dieser Proceß wesentlich das Logische darin, weßhalb die Logik die Idee im reinen Elemente des Denkens, die realen Wissenschaften dieselbe mit mannichfaltigem Stoff angethan, enthalten. Man sieht, daß die ganze Vorstellungsweise eine der Hegel'schen Philosophie fremde, von außen auf sie übertragene ist, die das Wesen derselben nicht fassen kann. Daß übrigens die reine Vernunft-Wissenschaft Gott nicht als wahrhaften Geist bestimmen könne, dafür bekenne ich keinen Grund einsehen zu können. Denn gesetzt auch, sie müßte die Existenz Gottes unbewiesen lassen, kommt denn hierdurch etwas Wesentliches zur Bestimmung des Begriffes: Geist hinzu? Schelling scheint die Worte seines Gewährsmannes Kant gegen den ontologischen Beweis aus dem

Gedächtniß verloren zu haben. Daß das Absolute der negativen Philosophie vom Ende nicht hinwegkommen kann, ist sehr begreiflich, denn ein Absolutes, das in fortgesetzter Abstraktion vom Sein endlich stehn bleibt, hat keine Kraft, Prinzip oder Ursache von etwas zu sein. Es ist aber weder am Ende noch am Anfang, sondern es ist gar nicht, denn es widerspricht sogar der Nominal-Definition des Absosoluten.

„Nachher hat Hegel behauptet, das Letzte, worein als den Grund Alles einging, sei dasjenige, woraus das Erste, mit dem angefangen ward, als dem Prinzipe hervorging; weil zuletzt in das Absolute als seinen Grund Alles eingeht, kehrt sich das Absolute vielmehr zum Prinzipe um. Wäre diese Umkehrung möglich und hätte sie Hegel wirklich ausgeführt, so hätte er seiner Philosophie bereits eine zweite an die Seite gestellt. Wie aber sollte die Umkehrung Statt finden; denn wie das Letzte nur Endursache ist, zu welcher hin Alles tendirt, so ist das Ganze eine stetige Folge von Endursachen. Gehn wir also zurück, so ist die organische Natur Endursache für die unorganische, die unorganische Natur für die Materie u. s. f. Würde nun durch Umkehrung das Absolute zur wirkenden Ursache, so würde in weiterer Folge der Mensch als wirkende Ursache des Thierreichs, dieses der unorganischen Natur u. s. f. erscheinen. Wir wissen nicht, wie weit dies Hegel verfolgt wissen will. Sehr illusorisch wäre es demnach, durch Umkehrung die erste Philosophie in eine solche zu verwandeln, welche auch eine freie Weltschöpfung lehrt." Statt an Gedanken hält sich Schelling wieder an das Wort. An eine Umkehrung in dem Sinne, daß damit gemeint sei, das Eine solle das Andre begründen in realer Weise, hat Hegel nicht gedacht. Diese ganze Schwierigkeit, so weit sie Hegel betrifft, löst sich dadurch, daß der Fortgang des Philosophirenden wohl unterschieden werden muß von dem Fortgang der Sache selbst. Hätte die Philosophie nicht Beweise zu führen, so würde sie freilich einen andern Gang zu gehn haben und das Ende an den Anfang stellen, womit zugleich alle übrigen Momente mitgegeben und die volle Totalität dem Schauenden vor's Auge gestellt sein würde, aber da es sich wesentlich um die Art und Weise handelt, wie die Momente des Absoluten von einander abhängen und wie sie zusammenhängen, so kann dem Philosophirenden nur dasjenige, was in der That das Aermste ist, zuerst gezeigt, und das, was von ihm den Grund enthält

und wodurch es gesetzt wird, im Verlauf aufgewiesen werden. Dieser Gang ist aber nur in der Entwicklung der Wissenschaft, im Absoluten sind die sämmtlichen Momente der Idee zugleich; da ist nicht zuerst Logik u. s. f., sondern alle diese Momente sind Ein Proceß, worin sie zugleich gesetzt sind. Umgekehrt wollte Hegel den Gang nicht wissen, und was Schelling sagt, ist in der That nur ein Sophisma, das die Alten das der Figura dictionis nannten, um die Sache lächerlich zu machen, weil es an Gründen gebrach, sie zu widerlegen. Wie es übrigens zu verstehn sei, daß das Prinzip den Anfang setze, das hat Hegel oft und genau erörtert, und gezeigt, daß, so wenig der Keim der vollkommene Baum sei, sondern erst der entwickelte und bis zur Frucht fortgegangene die Totalität des Lebens enthalte, auf gleiche Weise auch dieser Proceß zu verstehen sei, so daß die Momente, welche das Ende bilden, auch wieder den Anfang machen, freilich nicht so, daß von der Frucht zu den Blättern, Aesten, Zweigen u. s. f. fortgegangen werde, sondern daß mit dem Ende der Anfang wieder erreicht sei, wo die Sache mit sich selbst zusammengegangen und zum Prinzip geworden, und so zu einer neuen Gestalt befähigt sei. Im Organischen freilich findet der Fall Statt, daß nun das Individuum, das von Neuem erzeugt wird, ein andres ist: im Geiste ist es dasselbe, das Anfang und Ende bildet und dadurch ist der Proceß ewig, daß er jedesmal in seinem Anfang das Ende hat, und daß, was eigentlich zeitlich ist, dies Absolute nicht berührt, sondern von ihm fern gehalten ist. Schon die gewöhnliche Vorstellung enthält, daß Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt, nicht einmal als Schöpfer und hernach als Erhalter gedacht werden müsse, sondern daß Schöpfer und Erhalter nur in Gedanken zu unterscheidende Momente sind, dasselbe findet bei dem Proceß des Absoluten Statt. Es ist das Verhältniß der Wechselwirkung zu denken; das Absolute als der Anfang setzt die Welt, und die Welt setzt es (als Unbedingtes voraus), d. h. der Anfang, wodurch die Welt gesetzt wird, und die Beziehung der Welt auf den Anfang sind nicht der Zeit nach, sondern nur dem Begriff nach unterschieden.

Schelling wies hierauf einige Interpretationen des absoluten Geistes als populäre, und nicht im Sinne Hegel's liegende Vorstellungsweisen zurück und bewies dabei größere Gerechtigkeit gegen Hegel, als sonst die Gegner in dieser Sache zu beweisen pflegen. Gewöhnlich häuft man hier

schändlichere Vorwürfe, als das Mittelalter jemals den zerstreuten manichäischen Sekten, den Tempelherren, oder den Frosch-Anbetern gemacht hat; die Philosophie muß sich hier trösten mit den ersten Bekennern des Christenthums, deren Agapen die Heiden als eine Stätte des Kindermordes und der Blutschande ausschrieen. So wenig den Heiden der tiefe Sinn des heiligen Abendmahls erschlossen werden konnte, wenn sie nicht das für das Heil der Welt vergossene Blut des Erlösers bekannten und glaubten, so wenig kann die Menge, oder können auch die Ladendiener, oder sonstige Bekenner, zu denen nach Schelling's Ausdruck die Hegel'sche Philosophie herabgestiegen ist, die metaphysische Bestimmung der Idee oder des absoluten Geistes fassen. Daß das innerste Wesen der Hegel'schen Philosophie nicht allzu leicht zu erfassen ist und worin es bestehe, was die tiefe Bedeutung der Idee sei, haben wir im Vorhergehenden dargethan und werden es im Nachfolgenden noch deutlicher entwickeln; wir haben gesehn, daß die Klage über Mißverständniß der Hegel'schen Philosophie gar nicht so ungegründet ist, und können hinzusetzen, daß unter den vielen Bekennern dieses Systems sich nur sehr Wenige finden, die in seinen Geist eingedrungen sind. Gemeinhin wirft man jetzt die extremen Ansichten der sogenannten jüngern Hegel'schen Schule mit den Lehren Hegel's zusammen. Es würde keine Schwierigkeit haben, von unsern Prinzipien aus jene kühnen, zerstörungssüchtigen Pläne sowohl auf dem Gebiet der Philosophie, als dem der Theologie und Politik in ihre gerechten Grenzen zurückzuwerfen; hier aber wollen wir nur den prinzipiellen Unterschied zwischen dieser negirenden Richtung und der Hegel'schen Philosophie auseinandersetzen. In der Ausbildung der Hegel'schen Philosophie selbst lassen sich verschiedne Perioden unterscheiden, denn nur allmählich und nie ganz vollständig löste sie sich, kraft ihres eigenthümlichen Prinzips, von der Naturphilosophie ab, über welche Schelling noch bis diesen Augenblick keinen Schritt hinaus gethan hat. Die erste Periode in der Entwicklung der Hegel'schen Philosophie bezeichnet die Phänomenologie. Sie sollte zum Element das unmittelbare Dasein des Geistes haben oder das Bewußtsein; alle Momente des Geistes, die er auslegt, erscheinen hier als Gestalten des Bewußtseins: welches ihr eigentliches Prinzip sei, kann die Phänomenologie nicht sagen, außer am Ende des Weges, wo das Bewußtsein seine Erfahrung vollendet, wo es

seiner Substanz nicht mehr als einer gegenständlichen gegenübertritt, sondern sich selbst und die Form der Trennung verzehrend, in seine Wahrheit, in sein Prinzip eingeht, und eben so die Substanz nicht mehr ein Unlebendiges, bloß Seiendes, sondern als Subjekt-gewordene Substanz mit dem Bewußtsein Eins geworden ist; denn die Ungleichheit der Substanz gegen das Bewußtsein war zugleich die Ungleichheit der Substanz mit sich selbst. Die Substanz ist nun absolut vermittelt, sie ist in der Form des Selbst, d. h. als Begriff gesetzt. Das hiemit gewonnene Element des Begriffs oder des absoluten Wissens ist das eigentliche Element der Wissenschaft, worin die Momente der Bewegung des Geistes sich nicht mehr als bestimmte Gestalten des Bewußtseins darstellen, sondern, — da die Trennung der gegenständlichen Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts im absoluten Wissen, im Begriff vereinigt sind, — als bestimmte Begriffe, und als die organische, in sich selbst gegründete Bewegung derselben. In der Phänomenologie strebt der Geist aus seiner doppelten Entäußerung in Raum und Zeit (Natur und Geschichte) in einer geschichtlichen, erscheinenden Entwicklung in sein Centrum, in sein Prinzip zurück, d. h. in den sich selbst, seine Substanz wissenden Geist; er entäußert sich des Entäußerten, er vermittelt das Unmittelbare an ihm selbst, und was an den äußersten Enden erstorben schien, das belebt er wieder, indem er sein Lebensprinzip in alle Glieder ausgießt, und sich selbst als das erzeugende Leben faßt. Die Logik oder „spekulative Wissenschaft,“ von der damals Hegel in der Phänomenologie sprach, sollte die Expansion dieses in seinen Fokus gesammelten Lebens des ganzen All sein, da sollte das Prinzip sich als Prinzip erweisen; diese Expansion aber fiel nicht in die Zeit, war überhaupt nichts Erscheinendes mehr, sondern war die ewige Entfaltung des Prinzips in seinen nothwendigen Momenten, in denen es seine Verwirklichung hatte, und in ihnen bei sich selber war. Was in allem Daseienden wahrhaft ist, seine ewige, in allem zufälligen Wechsel beharrliche Bestimmung, ist der Ausfluß des Begriffs, der Begriff selbst die Totalität aller jener Bestimmungen, die er selbst setzt und in denen er sich setzt, in denen er sich im nothwendigen Fortschritt immer entsprechendere Wirklichkeiten giebt; er selbst ist keines Wachsthums, keiner Entwicklung fähig, sondern ist der in allen Formen der Wirklichkeit, mögen sie seiner Natur näher oder ferner stehn, wirkende, sie

in einen nothwendigen Kreis vereinigende Zweck oder die absolute Idee. Als dieser in allem wahrhaft Seienden sich darstellende, aus allem Unterschiedenen auf sich bezogene Zweck ist die absolute Idee die ungetrennte Einheit des Möglichen und Wirklichen; denn der ganze Reichthum des potentia in jenem Prinzipe Liegenden ist ewig verwirklicht. Die absolute Idee ist Alles in Allem. Schwerlich dachte Hegel damals, als er die Phänomenologie schrieb, an eine spekulative Logik in der Weise, wie er sie später bearbeitete, als Metaphysik, d. h. an eine Wissenschaft des rein Seienden, eine Wissenschaft der Prinzipien. Die metaphysische Aufgabe, die Kant gestellt hatte, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, konnte in der Phänomenologie vollständig gelöst scheinen in der Einheit des Selbstbewußtseins (das Ich denke) und des Bewußtseins (das Objekt), als dem wirklichen Geiste; und Hegel konnte nun, nachdem er das Element der Wissenschaft oder die absolute Synthesis, die Wurzel aller Synthesen, gewonnen, zur Erkenntniß des Gegebnen alsbald übergehn. Und so mochte in der That Hegel unter der Logik oder der spekulativen Wissenschaft verstehn, was die vorangegangene Natur-Philosophie darunter verstand, und was Schelling heute noch unter einer logischen Wissenschaft versteht, d. h. worin die Logik oder Metaphysik nicht einen besondern Theil bildet, sondern in das Concrete verwebt ist. Hegel behandelte daher in der Phänomenologie, wie noch heute Schelling an jener Stelle, wo das Bewußtsein aus der Natur hervortritt, die reinen Begriffe als Erzeugnisse des Bewußtseins, welche später Hegel in die Logik verwies. Nicht minder erschienen in der Phänomenologie Recht, Moralität, Sittlichkeit, Kunst, Religion noch als Erzeugnisse des Bewußtseins, als Stufen seiner Entwicklung, gewissermaßen als zeitliche Produkte in der Geschichte desselben, da sie doch als substantielle Mächte das Bewußtsein selbst erst möglich machen, da doch Religion, Freiheit, Tugend nicht Prädikate des Menschen sind, sondern sie vielmehr den Menschen haben, nicht er sie. Später bestimmte sie Hegel als an und für sich seiende, substantielle Mächte, als nothwendige, mit dem Prinzip selbst ewig gesetzte, in der absoluten Idee nothwendig gegebne Momente derselben, und fand, wie eine Stelle im 6. Bande der Hegel'schen Werke beweist, die Entwicklung in der Phänomenologie wenigstens schwierig und lästig. Die Phänomenologie bildete also den ersten Abschnitt in der Aus-

bildung der Hegel'schen Philosophie; dieses System gehörte damals noch der Naturphilosophie an. Die spekulative Logik und die weitere Durchbildung des ganzen Systems ist der zweite Abschnitt in der Geschichte dieses Systems. Mit der Aufstellung seiner spekulativen Logik that Hegel einen eminenten Schritt; behandelte er auch nach dem einmal von Kant der Metaphysik gegebenen Zuge (die ganze Philosophie nach Kant blieb im Transscendentalen stehn) die Metaphysik logisch: so erhob er sich doch zur Anerkennung und Ausbildung einer Wissenschaft der reinen, an und für sich seienden Prinzipien; denn die bewegenden Prinzipien der Dinge gehn der Sache und dem Gedanken nach den Dingen vorher als ihren Offenbarungen und bestimmten Erscheinungsformen, und sind in diesem Sinne transscendent. Ein Prinzip ist, was zugleich actu und potentia ist; als solches mußte die absolute Idee, das Alles in Allem, in ihrem Anundfürsich aufgestellt werden, das that die spekulative Logik. Der absolute Geist geht daher nicht über die absolute Idee hinaus, sondern er ist das Prinzip, wie es sich im Bewußtsein offenbart, wie es das Bewußtsein als ein von ihm wissendes hervorbringt. Kunst, Religion und Philosophie sind nicht Gott, nicht das Prinzip, sondern die ewigen und ihm adäquaten Aeußerungs- und Offenbarungs-Formen desselben, deren Bestimmtheit vollkommen gleich ist dem zu offenbarenden Inhalt.

Dieses nun ist das ausgebildete Wesen der Hegel'schen Philosophie; daß von demselben die Grundsätze der jüngern Hegel'schen Schule gar wesentlich abweichen, ist nunmehr darzuthun. Der erste Schritt zum Abfall von der Hegel'schen Philosophie war die Behauptung, welche Michelet und Andre aussprachen, daß durch die Hegel'sche Philosophie das Ziel der Philosophie überhaupt in der absoluten Methode gegeben sei, wobei es nicht so sehr auf einen positiven, bestimmten Inhalt, als vielmehr auf die Bewegung, die Vermittlung der Methode ankomme, der Inhalt sei nun, welcher er wolle. Jede positive Behauptung, jedes unterscheidende Prinzip, welches man in dieser Philosophie finden wolle, würde dieselbe vielmehr zu einer dogmatisirenden machen. Mit dieser Behauptung hatte der Proceß seinen absoluten Gehalt, seine positive Bedeutung verloren, es war eine Bewegung von nichts durch nichts zu nichts. Wozu ist die systematische Form des Ganzen? hatte schon

Fichte *) gesagt. Ohne Zweifel nicht, um ein Kunststück des Verbindens zu machen, sondern um Sätzen Verbindung zu geben, die an sich keine hätten; und so ist die systematische Form nicht Zweck der Wissenschaft, sondern sie ist das nur unter der Bedingung, daß die Wissenschaft aus mehren Sätzen bestehn solle, anwendbare Mittel zur Erreichung ihres Zwecks. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde (dem ersten Grundsatz) und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, insofern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen. So sagte Fichte, seinem Entwurf der Wissenschaftslehre gemäß. Jene Behauptung machte die Metaphysik zu einer leeren Dialektik, einer nichtssagenden Methodenlehre, d. h. sie hob die Metaphysik selbst auf, die daher consequenter Weise von der jüngern Hegel'schen Schule sofort verworfen wurde. Für sie galt nichts Unwandelbares, vom Endlichen Unabhängiges, Anundfürsichseiendes, welches Prinzip des Daseienden hätte sein können, sie kannte nur ein stetes Werden, ohne Prinzip und ohne Zweck, sie behauptete mit den Hellenischen Sophisten, daß alles Wirkliche geworden sei. „Ist aber alles Wirkliche geworden, so giebt es in der That kein Wirkliches (das nämlich absolut wäre), sondern Alles ist nur ein Werden und Fließen, ohne Anfang und Ende; das Werden aber selbst ist nicht absolut, sondern immer nur ein Werden von Diesem und Jenem; da aber Dieses und Jenes selbst nur werden, nicht sind, so ist auch das Werden, das doch nur das Werden wäre, wenn Dieses und Jenes würden, selbst nicht. Es ist daher überhaupt gar Nichts, eine von hieraus von Protagoras aufgestellte Lehre, deren Inhalt in dem bekannten Satze zusammengefaßt ist, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei." Nur also auf das Werden, nicht auf einen gewonnenen Punkt in demselben, auf ein Resultat kam es dieser philosophischen Richtung an, vielmehr ward das zuletzt Gewonnene wieder negirt, und in der beschleunigten Vernichtung jedes irgend Positiven feierte diese Schule ihren Sieg. War bei Hegel die Methode eng verkettet mit dem Prinzip, dem seinen substantiellen Inhalt für sich selbst zum Subjekt erhebenden und so als Begriff sich

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 14.

erfassenden Denken: war die Substanz nur Subject in der Erhaltung und Einverleibung aller Prädikate, so kam es der linken Hegel'schen Schule nicht auf die Substanz, nicht auf die Prädikate, sondern nur auf das Fließen der Copula an. Aber Eine bleibende Grundlage, an welcher der Wechsel verliefe, und durch welche er erklärt würde, schien man doch annehmen zu müssen, und in dieser Bedeutung ward die Macht des Selbstbewußtseins ausgesprochen, die in fortwährender kritischer Thätigkeit dasjenige in ihr reines Wesen verkläre oder vielmehr vernichte, was ein noch in den Stoff, in die Materie, überhaupt in ein fremdes Substantielles versunkenes Selbstbewußtsein geschaffen hatte; das Selbstbewußtsein war also der Proceß, zugleich die bewegende Kraft in demselben, zugleich der Schöpfer unvollkommener und vollkommener Welten, mit deren Vernichtung es selbst sich wieder beschäftigte. Das Selbstbewußtsein erzeugt aus sich die substantiellen Mächte des Lebens, welche Geltung und Ansehn für dasselbe in Anspruch nehmen: alsbald aber werden sie wieder entfernt, und das Selbst spricht sich als ihr Urheber, ihr Gesetz, ihre substantielle Wesenheit aus; es ist nichts als das Selbstbewußtsein und sein steter Vernichtungsproceß gegen sich selbst, d. h. es ist gar nichts und der Mensch das Maaß der Dinge. Man könnte hierin die Phänomenologie wieder erkennen, die allen Inhalt betrachtet, wie er Erzeugniß des Selbstbewußtseins und in seine Geschichte verflochten ist, aber einerseits gesteht die Phänomenologie jeder Stufe der Entwicklung einen positiven Gehalt zu, anderseits gilt es in ihr, ein positives, fruchtbares Resultat zu gewinnen, welches ein bleibendes Element werde zur Betrachtung der Dinge, wie sie an sich sind. Das Resultat ist als die hervorgetretene Substanz, die Totalität aller vorausgehenden Momente. Die jüngere Schule Hegel's kennt keine Metaphysik, keine transscendenten Prinzipien, sondern nur eine Geschichte des Selbstbewußtseins, den Wandel, die Leiden und Wonnen dieses Selbstbewußtseins, den in ihm geborenen und unter dessen Schicksalen auferzogenen Gott. Das Resultat dieser Geschichte wird von Neuem in den Proceß gerissen; wird es aber seiner Flucht entnommen, und um dem Proceß doch etwas Bleibendes zu sichern, sein absoluter Zweck bestimmt, so ist es der sein selbst gewisse, durch Negation aller Schranken seiner Unendlichkeit versicherte Geist, er werde nun von den Einen mehr theoretisch, von den Andern überwiegend praktisch

(politisch) bestimmt. Alle vorigen Stufen sind versunken, sowohl die unmittelbare Einheit des Geistes mit seinem Inhalt (z. B: der historische Christus bei Strauß), als die Stadien des Kampfes: sie sind kaum der Erinnerung werth. Das Resultat ist daher die formelle Selbstgewißheit, das von allem substantiellen Inhalt entleerte Selbstbewußtsein, das sich ein Scheinleben noch fristet in der Vernichtung alles dessen, was etwa noch für positiv gelten möchte, eine leere Abstraktion, ein nicht zu erfüllendes Postulat. Ob nun hierin noch ein Gedanke Hegel's zu erkennen sei, ob diese neuere Schule mit Recht sich nach Hegel nennt, da es nicht auf flüchtige Ausdrücke, sondern auf das Prinzip ankommt, mögen diejenigen bedenken, welche die Hegel'sche Philosophie gern durch Hinweisung auf ihre Früchte verdächtigen wollen. Schelling können wir die Anerkennung nicht versagen, daß er den Unterschied der später Gekommenen von Hegel eingesehn, und daß er einem Philosophen die Consequenzen nicht zugerechnet wissen will, welche jeder beliebig nach dem Maaße seines Verständnisses daraus zieht.

Indem nun Schelling auf die Lehre vom absoluten Geist bei Hegel zu sprechen kam, suchte er darzuthun, daß Hegel auch in der Bestimmung dieser Sphäre nichts Neues hinzugethan. Denn auch er (Schelling) habe nicht verfehlt, nachdem er durch die Natur hindurchgehend, zur Welt des individuellen Handelns und der allgemeinen freien Bewegung des Menschengeschlechts (Geschichte) gelangt und hier hingedrängt worden sei auf den Gedanken der Macht, die sich nicht an das Sein verliert, des Ueberseienden, — die drei Möglichkeiten zu bezeichnen, durch die der Mensch das Ueberseiende, dessen Existenz er vermöge moralischer Nothwendigkeit fordert, sich verwirklicht, Kunst, Religion und (eine zweite) Philosophie. Hegel klage die Identitäts-Philosophie an, daß sie nur die Kunst, die Idee im sinnlichen Elemente, an jener Stelle gehabt habe." Hegel möchte indeß mit seiner Anklage so Unrecht nicht haben; denn nach dem System des transscendentalen Idealismus war allerdings die Kunst allein die Darstellung der absoluten Identität, die Vereinigung des absolut Entgegengesetzten. Die Aufgabe der ganzen Wissenschaft war die, wie dem Ich selbst der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem zum Gegenstand werde. In der Intelligenz selbst muß eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in Einer und der

selben Erscheinung das Ich sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich ist, und diese Anschauung ist die der Kunst. So sehr daher intellektuelle Anschauung oder die Anschauung des Besondern im Ganzen, des Ganzen im Besondern mit Einem Schlage, das Element für diese Philosophie ist, so gewiß ist die Kunst ihr einziges Organ; daher fällt Kunst und Philosophie, ob sie gleich in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums unterschieden werden wie Reelles und Ideelles, doch in letzter Instanz immer wieder zusammen, und die neue Zeitschrift für spekulative Physik fand in der Stufen-Reihe der Potenzen, in denen das Absolute sich darstellt, als die höchste, als die vollkommenste In-Eins-Bildung des Endlichen und Unendlichen die Kunst. Die Religion aber, ihrem ächten und unverdorbenen Bestandtheil nach, wie sie in den Mysterien niedergelegt sei, enthielt nach Schelling auch nur spekulative Aufschlüsse über das Absolute und den Hervorgang der Dinge aus ihm, fiel also mit der Philosophie zusammen, der andre Bestandtheil aber war nicht der Beachtung werth (ihn scheidet auch jetzt noch als asketisches, bloß subjektives Beiwerk die Offenbarungs-Philosophie von sich aus). Eine Stelle in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturwissenschaft (Jahrbb. für Medicin als Wissenschaft, Bd. I. S. 4 ff.) vereinigt Philosophie, Religion, Kunst gleichsam zu Einem vollkommenen Staate. Die Wissenschaft, heißt es an dieser Stelle, ist die Erkenntniß der Gesetze des Ganzen, also des Allgemeinen: Religion aber ist Betrachtung des Einzelnen in seiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt. Sie weist dem Trieb zum Allgemeinen die ihm durch Gott gesetzten Schranken an, und vermittelt so als ein heiliges Band die Wissenschaft mit der Kunst, welche die In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besondern ist. Die Religion würde für sich auf das Einzelne verfallen, den Gedanken des Ganzen verlieren, in Superstition enden. In ihrer Absonderung wie würde die Wissenschaft den Geist des All ausdenken und ausreden? Das Endliche nur aufgelöst zu sehn im Unendlichen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung, das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst u. s. f. Ist nicht auch hier die Kunst die einzige und zwar vollkommen das Absolute in sich darstellende Sphäre? Nur in ihrem Geiste

können Philosophie und Religion ihrer Bestimmung genügen. Der Unterschied zwischen Schelling und Hegel in diesem Punkte liegt in ihrem verschiednen Prinzip, das dort als Sein, hier als Denken bestimmt wird; das Seiende ist anzuschauen, darzustellen, seine vollendete Darstellung daher in der Kunst. Das Denken kommt zu seiner vollständigen Ausführung nur in der Philosophie. Bei Hegel sind die drei Weisen, in denen die absolute Idee sich zum Bewußtsein bringt, eben so sehr selbständig und unterschieden gegen einander, wie sie bei Schelling zusammenfließen als verschiedne Seiten der Kunst oder der wahrhaften Wissenschaft.

Dies nun sei hinreichend zur Zurückweisung der Anklagen Schelling's gegen die Hegel'sche Philosophie; je mehr er den Streitpunkt verschoben hat, um so fester mußten wir ihn in's Auge fassen. Zur vollständigeren Erkenntniß des Wesens der Hegel'schen Philosophie und zur näheren Beleuchtung so mancher bisher schon besprochenen Punkte setzen wir bei dieser Gelegenheit die Apologie Hegel's gegen Trendelenburg fort.

Wir nehmen das Geschäft der Vertheidigung der Hegel'schen Philosophie gegen Trendelenburg wieder auf. Die frühere Anmerkung hatte es großentheils mit dem zu thun, was der Hegel'schen Metaphysik mit jeder andern Metaphysik gemeinsam ist, hier kommen wir nun auf die eigentlichen Prinzipien der Hegel'schen Philosophie zu sprechen. Von Neuem erklären wir, und die Prinzipien unsrer Kritik der Schelling'schen Philosophie werden den Beweis dazu liefern, daß wir an dem Hegel'schen System nicht unsre Philosophie vertheidigen, vielmehr haben wir Alles gegen die Fassung des Absoluten als Proceß bei Hegel einzuwenden, aber wir vertheidigen diese Philosophie gegen Angriffe, denen sie mit ihrer Stärke vollkommen gewachsen ist, und wir thun nichts weiter, als daß wir diese Stärke entwickeln wider ihre Gegner. Am wenigsten wollen wir den Ruhm, dieser Philosophie eine Niederlage beigebracht zu haben, denjenigen überlassen, die sich in der philosophischen Erkenntniß noch gar nicht einmal zu ihrer Höhe erheben konnten.

Trendelenburg fragt (Logische Untersuchungen, Bd. I. S. 30), welche logische Mittel hat denn die Dialektik, um aus dem leeren Sein durch die Mittelglieder der zwischenliegenden

Geschlechter hindurch die absolute Idee zu erzeugen? Aber die spekulative Dialektik Hegel's, welche Metaphysik ist, hat ja selbst erst der Logik als Wissenschaftslehre ihre Prinzipien zu entwerfen. Die Metaphysik kann keine logischen Mittel haben, sondern nur metaphysische. Schon Aristoteles hat hinreichend gezeigt, daß in der Metaphysik ein ganz andrer Gang genommen werde, als der der bloßen Demonstration. Könnte ihre Methode demonstrativ sein, so müßte man freilich nach logischen Mitteln fragen, so aber nicht. Die Frage nach den logischen Mitteln der Metaphysik läßt uns schon vorhersehn, daß der Kritiker nicht in das Wesen der Dialektik Hegel's eingedrungen ist. „Der Begriff," sagt er, „der die Dialektik als der eingeborne Trieb von Stufe zu Stufe fortzieht, ist die sich allenthalben herausstellende Negation" (S. 30). Daß die lebendige Substanz das Sein ist, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sich-selbst-setzens, oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist, daß sie als Subjekt die reine einfache Negativität ist (s. Phänomenol. S. 15), ist der Mittelpunkt der Hegel'schen Philosophie, und was sie hierüber bestimmt hat, ist wesentlich das, was sie überhaupt für die Philosophie geleistet hat. „Die Vernunft ist das zweckmäßige Thun. Der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist, so ist es Subjekt. Seine Kraft zu bewegen, abstrakt genommen, ist das Für-sich-sein oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseiende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es (das Wirkliche) darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist" (s. Phänomenol. S. 17. 18). Damit man nun das Prinzip der Hegel'schen Philosophie, und die dialektischen Mittel dieses metaphysischen Prinzips klar vor dem Geiste stehn habe, um zu sehn, was der Kritiker dagegen vorgebracht habe, so erwäge man

genau den Inhalt der Stellen Phänomenologie S. 14. 15, S. 25—26 (wo näher bestimmt wird, daß das Negative eben das Denken selbst ist), ferner den letzten Abschnitt der Phänomenologie (das absolute Wissen), und den Abschnitt im dritten Bande der Hegel'schen Logik von der absoluten Idee, welchen Abschnitt wir hier dem Leser in einem Auszug in Erinnerung bringen wollen.

Hegel bestimmte „die Bewegung des Begriffs als die allgemeine absolute Thätigkeit, die sich selbst bestimmende und realisirende Bewegung.“ „Als Anfang ist sein Inhalt ein Unmittelbares, aber ein solches, das den Sinn und die Form abstrakter Allgemeinheit hat. Er ist ein Unmittelbares des Denkens, das man, wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, innerliches Anschauen nennen kann.“ „Die Allgemeinheit ist der reine, einfache Begriff, und die Methode als das Bewußtsein desselben weiß, daß die Allgemeinheit nur Moment und der Begriff in ihr noch nicht an und für sich bestimmt ist. Das Unmittelbare ist an ihm selbst das Mangelhafte und mit dem Trieb begabt, sich weiter zu führen. Das Allgemeine gilt aber in der absoluten Methode nicht als bloß abstraktes, sondern als das objektiv Allgemeine, d. h. das an sich die concrete Totalität, aber die noch nicht gesetzt, noch nicht für sich ist. Man kann daher wohl sagen, daß mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben ist, insofern das Ansichseiende der Begriff ist. Aber darum, weil es nur erst ansich ist, ist es eben-so sehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee; denn diese sind eben dies, daß das Ansichsein nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Ueberfluß, er wäre dies, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre; das Fortgehn besteht vielmehr darin, daß das Allgemeine sich selbst bestimmt, und für sich das Allgemeine, d. i. eben so sehr Einzelnes und Subjekt ist. Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute.“ „2. Die concrete Totalität, welche den Anfang macht, hat als solche in ihr selbst den Anfang des Fortgehns und der Entwicklung. Sie ist als Concretes in sich unterschieden. Das Unmittelbare ist aber als sich auf sich beziehende Allgemeinheit auch die Einheit dieser Unterschiedenen. Die absolute Methode findet die Bestimmung des Allgemeinen in ihm selbst. Die absolute

Methode findet die weitere Bestimmung des anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm (analytisch), zugleich zeigt sich ihr Gegenstand unmittelbar als einfaches allgemeines bestimmt durch die Bestimmtheit, die er in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, als ein Andres (synthetisch)." „Das Allgemeine Erste zeigt sich, an und für sich betrachtet, als das Andre seiner selbst. Das zuerst Unmittelbare ist hierin als Vermitteltes, bezogen auf ein Andres, oder das Allgemeine als ein Besondres gesetzt. Das Zweite, das hiedurch entstanden, ist somit das Negative des Ersten. Das Negative ist das Andre des Ersten, das Negative des Unmittelbaren, also ist es bestimmt als das Vermittelte, enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich. Das Positive in seinem Negativen, den Inhalt der Voraussetzung im Resultate festzuhalten, dies ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen. Da nun das Erste im Zweiten enthalten ist und dieses die Wahrheit von jenem ist, so kann diese Einheit als ein Satz ausgedrückt werden, worin das Unmittelbare als Subjekt, das Vermittelte aber als dessen Prädikat gestellt ist, z. B. das Endliche ist unendlich, Eins ist Vieles, das Einzelne ist das Allgemeine. Die unadäquate Form solcher Sätze aber fällt von selbst in die Augen. Im Urtheile hat das Erste als Subjekt den Schein eines selbständigen Bestehens, da es vielmehr in seinem Prädikate als seinem Andern aufgehoben ist; diese Negation ist in dem Inhalte jener Sätze wohl enthalten, aber ihre positive Form widerspricht demselben; es wird somit das nicht gesetzt, was darin enthalten ist. Die zweite Bestimmung, die Negative oder Vermittelte, ist ferner zugleich die Vermittelnde. Zunächst kann sie als einfache Bestimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach ist sie eine Beziehung oder Verhältniß; denn sie ist das Negative, aber des Positiven und schließt dasselbe in sich. Sie ist also das Andre nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist, so wäre sie kein Andres, noch eine Beziehung oder Verhältniß; sondern das Andre an sich selbst, das Andre eines Andern; darum schließt sie ihr eignes Andres in sich, und ist somit als der Widerspruch, die gesetzte Dialektik ihrer selbst. Das dialektische Moment im Ersten oder im Begriff an sich besteht darin, daß der Unterschied, den es an sich enthält, in ihm gesetzt werde. Das Zweite hingegen ist selbst das Bestimmte, der Unterschied oder Verhältniß; das dialektische Moment

besteht bei ihm daher darin, die Einheit zu setzen, die in ihm enthalten ist. Als das Vermittelnde erscheint das Negative, weil es sich selbst und das Unmittelbare in sich schließt, dessen Negation es ist. 3. Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich, der innerste Quell aller Thätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist. Das zweite Negative ist das innerste, objektivste Moment des Lebens und Geistes, wodurch ein Subjekt, Person, Freies ist. Das Dritte ist das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen, der Begriff, der sich durch das Anderssein realisirt und durch Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen und seine absolute Realität, seine einfache Beziehung auf sich hergestellt hat. Dies Resultat ist daher die Wahrheit. Die beiden ersten Momente sind die abstrakten, unwahren, die darum dialektisch sind, und durch diese ihre Negativität sich zum Subjekte machen. Der Begriff selbst ist, für uns zunächst, sowohl das Ansichseiende Allgemeine, als das fürsichseiende Negative, als auch das dritte anundfürsichseiende, das Allgemeine, welches durch alle Momente des Schlusses hindurchgeht; aber das Dritte ist der Schlußsatz, in welchem er durch seine Negativität mit sich selbst vermittelt, hiemit für sich als das Allgemeine und Identische seiner Momente gesetzt ist." „Auch die Methode der Wahrheit weiß den Anfang als ein Unvollkommnes, weil er Anfang ist, aber zugleich dies Unvollkommene überhaupt als ein Nothwendiges, weil die Wahrheit nur das Zusichselbstkommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit ist. Die Ungeduld, die über das Bestimmte, es heiße Anfang, Objekt, Endliches, oder in welcher Form es sonst genommen werde, nur hinaus, und unmittelbar sich im Absoluten befinden will, hat als Erkenntniß nichts vor sich als das leere Negative, das abstrakte Unendliche; oder ein gemeintes Absolutes, das ein gemeintes ist, weil es nicht gesetzt, nicht erfaßt ist; erfassen läßt es sich nur durch die Vermittlung des Erkennens, von der das Allgemeine und Unmittelbare ein Moment,

die Wahrheit selbst aber nur im ausgebreiteten Verlauf und Ende ist."

Die ganze Phänomenologie hat den Zweck, das Bewußtsein zu erzeugen, daß die Substanz in Wahrheit Subjekt, d. h. Sein zugleich mit der Bestimmtheit des Negativen ist; die Substanz, die zugleich Subjekt ist, ist, wenn man so sagen kann, der Grundbegriff der Hegel'schen Philosophie, aus dem alles Andre nur Ableitung, nur Folge, nur Entwicklung ist. Was Hegel in der Phänomenologie Substanz nennt, die er wesentlich mit der Negativität behaftet gedacht wissen will, ist nun, was den Anfang der Logik bildet als Sein, das aber, weil es wesentlich mit der Bestimmtheit des Negativen gesetzt ist, unmittelbar in sein Andres umschlägt, und sich als das Werden bestimmt. Der Kritiker geht auf dies metaphysische Prinzip ohne Weiteres mit logischen Kategorien los, als ob die Logik über die Metaphysik zu richten, nicht aber diese vielmehr über die Prinzipien jener Rechenschaft abzulegen hätte. Wie kann man etwas aus dem Prinzip Abgeleitetes, aus ihm Herfließendes zum Richter über das Prinzip machen; denn die rein logische wie die reale Opposition (der Kritiker nimmt hypothetisch an, daß die dialektische Negation diese doppelte Natur haben könnte, S. 31, vergißt aber, daß es außer diesen beiden von ihm angeführten Negationen noch manche andre giebt, worüber Aristoteles zu vergleichen, in der Metaphysik Buch ν. cap. 2. ed. Brandis p. 294), sind selbst nur abgeleitet, wie darüber Hegel bei den Formen der Urtheile hinreichenden Aufschluß giebt. Das Wesen der Hegel'schen Negation aber ist, wie aus den angeführten Stellen deutlich hervorgehn wird, nichts andres als die Bestimmtheit des Denkens als solchen. Diese Bestimmtheit des Denkens ist aber eben die reine Negativität, und alle Bestimmtheiten und Negativitäten sind nur darum, weil sie durch diese reine Negativität gesetzt sind. So wenig nun das Wesen der dialektischen Negation sich ermessen läßt an einer erst von ihr abgeleiteten Negation, so wenig kann irgend eine bestimmte Weise oder Modifikation jener metaphysischen Negation daraus erzeugt werden, daß sich die Anschauung unterschiebt. Vielmehr werden durch die Metaphysik die bestimmten, nothwendigen Weisen der Negation erst für die Anschauung, für das Daseiende begründet, und die Anschauung kann nie und nimmer aus sich zu dieser Bestimmtheit gelangen, deren wesentlicher Charakter das Denken ist.

Wir führen hiefür, wenn gleich alle Philosophie das Gesagte bezeugt, noch einen Gewährsmann an, der mit dem höchsten Ernste strenger Wissenschaftlichkeit diesen Punkt bewiesen hat, J. G. Fichte. Alle Schriften dieses Mannes führen jenen Beweis, ich hebe nur Eine Stelle aus seinen nachgelassenen Schriften (Bonn 1834. Erster Band. S. 60—66) heraus: Einsehen ist ein Sehen, das bestimmt wird, und so übergeht vom Zustande der Unbestimmtheit zu dem der Bestimmtheit. Es ist etwas hingesehn zufolge der ersten Funktion des Sehens [wir haben im Früheren diesen Akt den der freien, reinen Anschauung genannt], welche wir die An- und Hinschauung nennen wollen, wie z. B. hier das dermalen unbestimmte a. Dieses Hingeschaute will nun durch eine zweite Funktion des Sehens angeschaut werden als das und das, nicht bloß als seiend überhaupt, sondern mit einem bestimmten Charakter. Es sind darum in diesem Zustande des allgemeinen Sehens beisammen und innigst vereint zwei Zustände: zuvörderst das Sehen, als hinschauend durch sich a, sodann noch ein andres Sehen dieses fertigen und abgesetzten a als das und das. Nun aber ist unmittelbar klar, daß ein Das nur möglich sei durch Gegensatz: jedes Das ist, was alles andre Das nicht ist, lediglich daher durch diesen Gegensatz bestimmbar. Hat die Sprache für diese letztre Funktion des Sehens als Bestimmens, Beilegens eines Charakters, einen Ausdruck? Das Wort: Denken. Beide Momente sind in dem Zustande, den wir construirt haben, unabtrennlich vereinigt, nicht zwei Zustände, sondern Einer. Es ist also durchaus verkehrt von bisheriger Philosophie, und dies unter andern bringt ihre große Seichtigkeit und Irrthümer zu Wege, wenn sie meint, einiges Sehen sei nur Anschauung, nicht Denken, Anderes umgekehrt. (Sie können gar nicht sehen, sei es auch nur das Sein, ohne darin zugleich zu denken, weil es als Sein, zu charakterisiren.) Im Sehen (generell) schlechtweg als solchem und dessen Einheit sind zwei Funktionen verbunden: ein Hin- und Herausschauen aus dem Sehen, eines bloß rohen, unbestimmten Stoffes; und ein Bestimmen durch Gegensatz, ein Charakterisiren, ein Fortbestimmen dieses Stoffs. Beides wird geschieden nur durch unsre freie Construktion, an sich selbst ist es Eins: das Hinschauen ist zugleich das Bestimmen, und umgekehrt. Wollte man ja an Eines der beiden das Ganze knüpfen, so könnte man es an das Denken knüpfen.

Ein Denken oder Bestimmen setzt durchaus im zu Bestimmenden rohen, an sich unbestimmten Stoff voraus. Willst Du nun schlechthin ein Denken haben: so mußt Du wohl das, wodurch dasselbe bedingt ist, das Hinschauen jenes Stoffes mitsetzen. Gehst Du daher von demselben als dem, was Dir absolut ist, aus: so mußt Du ihm jene Funktion mit übertragen: nicht als ob jenes An- und Hinschauen selbst ein Denken wäre, sondern durch und für dessen Möglichkeit, und mit dem Sein des Denkens mitgesetzt. Alles Denken führt bei sich und setzt voraus in unmittelbarer Einheit die Anschauung: ein Hinschauen des bleibenden und dauernden Etwas, das durch das in sich wandelnde, und von einem Gegensatz zum andern fließende Leben des Denkens eben bestimmt wird. So Jemandem das Wesen des Denkens und seine absolut organische Verschmelzung noch nicht ganz klar geworden, erkenne es hier zur Stelle. Man denke ein innres Leben, Wandel, Fortgehn durch und im Sehen: welches Sehen darum nicht zerreißt, sondern Eins bleibt, als Sehen, An- und Hinschauen des Einen, in Beziehung auf welches es **wandelt**, das darum in ihm seine Ansicht wandelt. Es wird als x und —x bestimmt: das Sehen das **Durch** beider: ist es aber darum zerrissen? Nein, in der Anschauung des Einen und Eins bleibenden a, zu welchem x und —x nur als Bestimmungen hinzugefügt werden, ist es Eins und verbunden. Das Ersehen ist ein Leben und Wandel **im** Sehen, ein Fortgehen durch sich selbst von einem Gegensatze zum andern, d. h. **ein bestimmendes Sehen**. Dies ist **Denken**: **Setzen** des zu Bestimmenden aber heißt **Anschauen**. Beides ist in unsrer Synthesis eine schlechthin unabtrennliche Einheit. Insbesondre aber setzt Denken schlechthin durch sich selbst das Anschauen. Das Sehen des Sehens, das zweite Sehen, das bestimmte und bestimmende Sehen ist Denken. Das Sehen selbst wird nicht etwa angeschaut, sondern nur gedacht. Das Sehen sieht sich schlechthin nicht: **anschauend**; es sieht sich doch: **denkend**. Dieser Satz möchte zugleich, richtig verstanden, die allertiefsten Widersprüche lösen, und unter andern auch die Möglichkeit und das innerste Wesen der Wissenschaftslehre aufdecken; indem er zugleich angiebt, wie es zu keiner kommen konnte, und wie sie vor der Idee derselben sogar sich entsetzten, weil sie wohl Anschauung, aber das Denken gar nicht kannten. — Soll man dies immer von Neuem wiederholen, und auch **Hegel** gegen jene Miß-

verständnisse sicher stellen? Sie haben Plato, Aristoteles, Kant und Fichte, diese mögen sie hören. Wie wir früher hinlänglich auseinandergesetzt haben, setzt das Denken die Anschauung voraus, und kann gar nicht anheben ohne einen Gegenstand der Anschauung, geht aber keineswegs in Anschauungen fort. Am wenigsten braucht die Philosophie die Anschauung unterzuschieben. Es ist daher in der That lächerlich, daß Trendelenburg bei jedem in der Dialektik gewonnenen Begriff mit dem alten Liede einfällt, hier greife die Anschauung, oder auch die reflektirende Vergleichung ein, um den Begriff weiter zu bestimmen. Die Metaphysik will zu dem Daseienden und Angeschauten eben das Prinzip, den Begriff finden, kein Wunder also, wenn die Folie einer Gedankenbestimmung eine parallele Anschauung bildet. Daß die Begriffe Qualität, Etwas und Andres, Ansichsein und Sein-für-Andres, Grenze, Eins und Vieles von einer Anschauung begleitet werden mögen, wer will dies verwehren? Genug, wenn ihr Gedanke ausgesprochen wird, der ja erst die Anschauung als bestimmte möglich macht, und wenn der Fortschritt in der methodischen Entwicklung jener Gedanken aus einem metaphysischen Prinzip und nicht etwa aus der Anschauung entnommen ist, welches letztere übrigens nicht einmal denkbar ist. Etwas und Andres, Ansichsein und Sein-für-Andres, Veränderung, Endlichkeit — was sind das? etwa Anschauungen, doch gewiß nicht! Also doch wohl Begriffe. Daß sie aber in der Anschauung etwas Entsprechendes haben, daß sie dazu dienen, das Mannichfaltige derselben zur Einheit zu beziehn, das ist eben ihre Bestimmung. Und dies kann kein Vorwurf sein. Der Kritiker kämpft gegen ein Phantom, ich weiß nicht, welches leeren Denkens, das er nur am wenigsten in einer Metaphysik suchen sollte.

Unser Kritiker untersucht nun, ob die dialektische Negation die logische sei, oder die reale Opposition. Die logische Negation, sagt er, kann keinen solchen Fortschritt des Gedankens bedingen, daß ein neuer Begriff entsteht, der die sich rein ausschließende Bejahung und Verneinung positiv verbindet. Weder zwischen noch über beiden Gliedern giebt es ein Drittes (S. 31). Wozu aber diese Untersuchung? Der Kritiker scheint keinen Unterschied zu wissen zwischen der Negation im Prädikat und im Subjekt. Wenn ich sage: alle Menschen sind sterblich, und: alle Menschen sind nicht sterblich, so ist freilich keine Vermittlung vorhanden; allein man schlage doch das Prädikat

zum Subjekte und frage: der sterbliche Mensch — ist er oder nicht? so wird man sehn, daß diese logische Negation selbst die andre voraussetzt, die unser Kritiker die reale nennt, die übrigens nicht die einzige reale ist. Es kommt wesentlich darauf an, was der Mensch sei; hernach kann gefragt werden, ob der Mensch sterblich ist oder nicht. Ebenso verhält es sich mit dem Anfang der Hegel'schen Logik. Das Sein, ist es oder nicht? fragt Hegel; und er findet, daß gerade das Wesen des Sein das Nichtsein, die reine Negation alles Bestimmten ist. Hätte freilich Hegel gesagt: das Sein ist dieses und jenes, so könnte man fragen, ob es eine reale oder bloß logische Vereinung sei. „Die Bejahung schlechthin und die Verneinung desselben Satzes schlechthin können keinen Frieden schließen, weil sie die Möglichkeit einer Verständigung nicht in sich tragen. Weil der bejahende Begriff Anspruch auf Wirklichkeit macht und der schlechthin verneinende nur in der entgegenstemmenden Gewalt des die Anerkennung versagenden Gedankens liegt: so ist es weder denkbar, daß sich der bejahende reale Begriff bis zu dieser absoluten Vernichtung selbst verwandeln sollte, noch irgend erklärlich, wie eine Vereinigung zu Stande kommen könnte" (S. 31). Aber was ist denn Bejahung und Verneinung? Ein Prädikat für sich ist nicht bejahend oder verneinend, sondern nur in Beziehung auf das Subjekt kann Bejahung und Verneinung sein (darum hat jedes endliche Ding seine Negation). Kein Satz, welcher er auch immer sein mag, ist an und für sich bejahend oder verneinend, sondern diese Bestimmungen sind nur Bestimmtheiten, Beziehungen des Denkens, Verhältnißbegriffe. Z. B. der Mensch ist sterblich, der Mensch ist nicht sterblich: welches soll denn die Bejahung und welches die Verneinung sein? Sterblich und nicht sterblich sind einander entgegengesetzt, und es kommt bloß auf mich an, was ich zur Bejahung oder Verneinung machen will. In diesem logischen Gegensatz liegt aber der reale eingeschlossen, unser Kritiker erblickt ihn nur nicht; denn er drücke jenen Gegensatz nur in den Sätzen aus: das Sterbliche ist, das Sterbliche ist nicht: so wird er sehn, daß es bloß auf den Begriff des Sterblichen ankommt, ob es ist oder ob es nicht ist; ob also das Nicht-sein oder das Sein die Affirmation im Sinne des Kritikers ausmacht. Er sieht also wohl, wie eine Vereinigung möglich ist, denn es kommt Alles darauf an, zu bestimmen, was das Subjekt sei. Das Sterbliche z. B. läßt

sogar die Bejahung und Verneinung zugleich zu, denn das Sterbliche ist und ist auch nicht, es hat also beides in sich. Wir pflichten daher Trendelenburg bei, wenn er sagt, wir hätten unter der den dialektischen Fortschritt bedingenden Verneinung die reale Opposition zu verstehn (S. 32.), aber nicht aus den Gründen, die er anführt, sondern aus den eben dargelegten. Wirft er aber dann die Frage auf, „läßt sich die reale Opposition auf bloß logischem Wege gewinnen? In wiefern in ihr etwas Neues gesetzt wird, schiebt sie immer die setzende Anschauung unter" (S. 32.), so ist darin einmal das Wesen der Metaphysik verkannt und sodann das Verhältniß der Anschauung zum Denken nicht richtig bestimmt. In die Betrachtung der einzelnen Beispiele, die er aus Hegel anführt und zu widerlegen, sich die Miene giebt, begleiten wir den Kritiker nicht; wir würden da nur zu bestätigen haben, was wir bisher gesagt. Nur auf Einen wichtigen Punkt wollen wir noch aufmerksam machen, wo die Polemik des Kritikers gegen Hegel einen entscheidenden Streich zu führen glaubt, aber nur mit Mühe sich zu den Gedanken aufrichtet, welche sie bestreitet. S. 39. Wir geben dieser Polemik zur Antwort: Das ganze Philosophiren Hegels beruht wesentlich auf dem Prinzip, daß nur der Gedanke wahr, und alles Andre nur wahr ist, sofern in ihm der Gedanke Existenz hat, oder vielmehr: Alles ist nur da, insofern es eine Bestimmtheit des Gedankens ausmacht; wenn also die Natur gefaßt wird als das Negative des Geistes, so heißt dies: die Natur ist nur eine Weise, wie das Denken existirt und zwar eine untergeordnete; die Weise, wie das Denken als Denken existirt, ist aber der Geist, die Wahrheit der Natur. Daher setzt sich der Geist selbst auf der Einen Seite als die Affirmation der Natur, denn er enthält die Natur, sofern sie den Gedanken in sich hat und eine Existenz des Gedankens ist, auch in sich, anderseits ist der Geist die Negation der Natur, denn die Weise, wie der Gedanke in der Natur ist, ist nur Ein Moment, nur Eine Bestimmtheit (hiemit also unterschieden, negativ) von der Weise, wie der Gedanke im Geiste existirt.

„Als der zweite logische Begriff, der dem reinen Denken dient, ist oben die Identität bezeichnet worden. Satz und Gegensatz werden durch die Identität zu einem Begriffe versöhnt, der über ihnen steht und daher „ihre Wahrheit" ist. Auf diese Weise erscheint die Identität im Resultate als die reale Einheit;

sie ist jedoch in ihrem Grunde nichts als die Reflexion einer logischen Gleichheit." (S. 45). Unser Kritiker hat sich für diese Behauptung, worin er wieder von logischen Mitteln der Metaphysik spricht, den Beweis erspart; wir könnten ihm daher ohne Weiteres die oben aus Hegel ausgezogenen Stellen entgegenhalten. Aber da der Kritiker seine Entdeckung an mehren und zwar sehr wichtigen Begriffen der Hegel'schen Metaphysik aufzeigt (beispielsweise, da er den Beweis in abstracto nicht führen konnte), so wollen wir auf diese beispielsweise angezogenen Begriffe eingehn. Ueber den Begriff des Werdens verlieren wir kein Wort mehr, diesen möge sich Trendelenburg klar machen an der Substanz die wesentlich Subjekt ist. In der Hegel'schen Dialektik des Unendlichen findet unser Kritiker nur die nackte Beziehung des vergleichenden Denkens, die kahle Vergleichung, daß von zweien das Eine auch das Andere und das Andere auch das Eine sei" (S. 45—48, der geneigte Leser möge die Polemik selbst nachsehn). Der Kritiker zeigt in der Polemik gegen diese Beispiele wohl ein Talent, Worte zu machen, und vom Erhabenen feierlich zu reden, aber freilich ist es schwieriger, von dem Unbedingten, dessen Größe uns zur Anbetung und Bewunderung hinreißt, eine metaphysische Bestimmung zu geben, und nicht minder schwierig, in eine bereits gegebne sich hineinzufinden. Die Philosophie, sagten wir oben, setzt die Totalität des Daseienden als gegeben voraus, und hat ihre Aufgabe in der Erklärung desselben. Die erste Bestimmung nun, welche die Hegel'sche Philosophie hiernach giebt, ist die: daß das Sein das Negative, also die reine Negation und dadurch das Dasein sei, nämlich dadurch, daß sich das Sein selbst aufhebt und als daseiend setzt. Das Sein des Daseins ist damit das negativ bestimmt-Sein, denn es sollen ja die daseienden Dinge betrachtet werden, insofern sie sind, und ihr Sein als daseiender macht somit die Negation aus d. h. Alles, was da ist, ist nur da, insofern es auf eine gewisse Weise bestimmt ist. Hiemit nun tritt in das Daseiende selbst ein Widerspruch; es ist nämlich einmal alles Daseiende seiend, und zweitens macht das Sein des Daseienden eben die Negation also das Nichtsein aus — oder das Daseiende hebt sich auf. Nun würde es aber nicht daseiend sein, würde es sich nicht wieder setzen. Der Begriff des Daseins ist hiemit wesentlich der, sich aufzuheben, sich wieder zu setzen u. s. f. ins Unendliche. Darin aber, daß sich das Dasein immer als daseiend

d. h. immer als bestimmt setzt, dadurch ist das Dasein im Proceß beharrlich: es ist die Eine und selbe Bestimmtheit, welche, indem sie aufgehoben wird, sich immer von Neuem setzt. Der wahrhafte Begriff des Daseins ist also die Beharrlichkeit der Bestimmtheit im Wechsel, und dies das wahrhaft Unendliche. Dies Alles hat unser Kritiker übersehn, er sieht in Allem nur äußerliche Reflexion; er weiß nicht, von wannen er zu dem Begriff des Daseins gekommen ist. Es ist freilich schwerer, bloß von der Betrachtung des Daseins ausgehend zum Begriff desselben zu gelangen, weil nämlich auf das Sein zurückgegangen werden muß; allein auch so läßt sich die Sache leicht begreiflich machen. Dieses Ding ist ein Haus, heißt einmal, es ist überhaupt, und zweitens es ist ein Haus; durch die Bestimmtheit, daß es ein Haus ist, setzt es zugleich die Totalität aller daseienden Dinge, denn es ist nur ein Haus, dadurch daß jenes ein Baum, dieses ein Thier ist u. s. w. Die daseienden Dinge schließen sich, insofern sie sind, aus, setzen sich negativ gegeneinander, und heben sich dadurch auf, denn ihre Bestimmtheit macht eben ihr Sein aus, sie sind aber nur dadurch bestimmt, daß sie alles andere negiren. Somit setzen sie sich, indem sie sich ausschließen. Die Negation ihrer selbst und alles Daseienden ist also ihr Sein. Daß übrigens Hegel mit diesem Gedanken gar nicht allein steht, dafür mag Aristoteles zeugen, denn auch dieser bestimmt den Unterschied als das Wesen der Sache, und sagt, es sei klar aus seiner Auseinandersetzung (Metaph. *Z*. Brand. p. 153. f.) daß der letzte Unterschied das Wesen der Sache und der Begriff sei (Vgl. auch Buch ι. p. 208 Brand.). Der Kritiker hat die Allgemeinheit des Begriffs übersehn; daß nämlich alle daseienden Dinge sind, das ist das Prädikat, was von ihnen schlechthin ausgesagt wird, und das macht ihre Identität aus, daß die daseienden Dinge auf gewisse Weise bestimmt sind, sich negativ gegen einander verhalten, das ist ihre Bestimmtheit; der Begriff des Daseienden ist die Einheit des Seins und der Bestimmtheit d. h. daß das Sein als Sein sich stets mit einer Bestimmtheit setzt, denn das macht seinen Begriff aus und dies ist das wahrhaft Unendliche. Das, was Hegel das schlechte Unendliche nennt, ist das immer fortgehende Ausschließen des Einen durch das Andre. x ist nicht y, nicht z ins Unendliche, und es ist das Dasein x y z ins Unendliche. Es ist im Ganzen ein Fortgang nach negativer und und positiver Seite; in indefinitum und in infinitum. Das

infinitum aber ist das Sich-gleich-bleiben der Bestimmtheit im Wechsel. Unser Kritiker hat daher den Begriff der Identität bei Hegel gar nicht gefaßt; das Daseiende ist identisch, insofern es gesetzt, und durch sein Gesetztsein entgegengesetzt ist. Die Identität ist also mit dem Gegensatze gegeben, und sowie der Gegensatz gesetzt ist, so hebt er sich durch die identische Beziehung auf. Der Begriff des Daseins macht es eben aus, dies zugleich und zumal zu sein: seiend und bestimmt. Was im Resultat erscheint, ist nicht die Identität, sondern es ist vielmehr die Identität des im Unterschiede Identischen, obgleich eigentlich nach der Hegel'schen Auffassung der Sache von Identität und Unterschied an dieser Stelle gar nicht die Rede sein kann, sondern das was später Identität genannt wird, ist hier das Sein, was später Unterschied, die Bestimmtheit. Die „kahle Vergleichung" hat also Trendelenburg selbst hineingetragen. Er sagt „die schlechte Unendlichkeit wird zur wahrhaften, weil das Eine das in das Andre übergeht, mit diesem Andern verglichen, selbst ein Andres ist. Das Eine ist das Andre, das Andre das Eine. Daher sind beide Eins" u. s. f. Dies trifft gar nicht die Hegel'sche Exposition, sondern des Kritikers unbeholfene Auffassnng. Nicht durch Vergleichung wird der Begriff des Daseins und damit des Unendlichen gewonnen, sondern das Dasein selbst ist eben dies Umsetzen und stets im Wechsel sich wieder Erzeugen. Wenn dann Trendelenburg die wahrhafte Unendlichkeit, wie er sie verstanden hat, mit der Zahlenreihe 1 + 1 + 1 vergleicht, worin das eine Glied ist, was das andre ist; „es ist dieselbe Identität, aber nirgends Rückkehr" (S. 49.), so wird es uns leicht, selbst in dieser Analogie sein Mißverständniß nachzuweisen. Der Kritiker irrt, wenn er sagt, es sei nirgends Rückkehr da, denn gerade diese Identität des Einen ist die Rückkehr desselben, und so äußerlich auch dieser Fortgang der Zahlenreihe ist, so stellt er doch dieses dar, daß das Eine und Selbe, indem es sich setzt und aufhebt, doch bleibt. Der Kritiker bestimme nur einmal das Gesetz einer unendlichen Reihe, so wird er finden, daß durch dies Gesetz ein jedes Glied in der unendlichen Reihe bestimmt werden kann. Man nehme z. B. nur das Gesetz des dekadischen Zahlensystems, so kann vermittelst dieses Gesetzes, in welche Unendlichkeit man auch hinaufsteige, doch jede beliebige Zahl, die in die Reihe fällt, angegeben nnd bestimmt werden. Dasselbe nun, was für das Zahlensystem das Gesetz ist, das ist für das

Dasein überhaupt der Begriff des Unendlichen, denn ein jedes Daseiende (es ist hier nicht vom Accidentellen die Rede) ist als daseiend eben dies, daß es als Einzelnes immer veränderlich, seine Bestimmtheit allein beharrlich ist.

Ermuthigt durch seinen glücklichen Feldzug gegen die Dialektik des Daseins und der Unendlichkeit, behauptet nun unser Kritiker ohne Weiteres: Das Ansichsein, das Anderssein, das Fürsichsein sind fortan der wiederkehrende Typus der ganzen Dialektik. Sie sollen die immanente d. h. innerlich inwohnende Bewegung der Begriffe und Dinge sein, und sind doch nur äußerlich, wie im Vorigen gezeigt wurde, aus bloßen Beziehungen der über den Dingen schwebenden Vergleichung, also nur aus den sogenannten und sonst so verschmähten Reflexionsbegriffen gewonnen." (S. 50). Hiergegen folgende berichtigende Antwort: Der Gedanke ist nach Hegel wesentlich allgemein und bestimmt zugleich. Das Wesen, das Substantielle von Allem aber ist überall der Gedanke und der Gedanke immer in seiner Allgemeinheit bestimmt. Dadurch ist Vermittlung und Identität möglich, daß die Bestimmtheit subsumirt wird unter das Allgemeine. Indem nun Hegel jedesmal dies Allgemeine setzt, und aus dem Allgemeinen die Bestimmtheit folgt, so ist die Subsumtion und der Uebergang möglich dadurch, daß das Einzelne als unter dem Allgemeinen enthalten begriffen wird. Die Identität setzt immer die Bestimmtheit voraus. Es bedürfte wenigstens, um diese Dialektik Hegel's, diese Stellung des Allgemeinen und Einzelnen zu widerlegen, ganz andrer Zurüstungen, als die Trendelenburg gemacht hat.

Wir erörtern noch einen wichtigen Punkt in der Hegel'schen Philosophie, den der Kritiker als Beispiel zum Beleg seiner Behauptung anführt. „Auf welcher Vermittlung ruht denn der zwischen der Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen der Substanz und dem Begriff geschlossne Friede?" (S. 50). Das Resultat der Untersuchung ist: „Wenn man auf den Grund steht, so ist die Identität, welche zum Eckstein der Freiheit gemacht ist, nur eine höchst formale Gleichstellung in der man die größten Unterschiede geflissentlich fallen läßt." (S. 51). Wir erinnern an die oben aus Aristoteles Metaphysik Buch Θ (p. 175 f.) citirte Stelle und die Erklärung, die wir davon gegeben haben. Wir sahen, daß in dem Vermögen, in der realen Möglichkeit eben so wohl die Handlung als auch das

Vermögen, zu wirken, nur Eines sei, wiewohl die Existenz des Vermögens oder der Kraft an verschiedene Substanzen vertheilt sein müsse, eine aktive, die nicht aktiv sein könne, ohne einen Gegenstand, auf den sie ihre Wirkung richte, eine passive, in welcher die Bildsamkeit das aktive, positive Element bilde. Dieser Gedanke des Aristoteles ist nun derselbe, den Hegel in der S. 51. von Trendelenburg ausgezogenen Stelle über die Wechselwirkung ausspricht. Es ist der Gedanke, daß das wahrhaft Wirkliche sowohl die Möglichkeit in sich hat als die Wirklichkeit; das Vermögen kann in ihm nur noch dem Gedanken nach unterschieden werden, in Wahrheit aber ist Vermögen und Wirklichkeit identisch und dies eben ist der Begriff der Freiheit oder des Ich, daß es nämlich als Vermögen wirklich ist; das Vermögen, welches blos Vermögen ist, bedarf, damit es sich als wirklich bezeuge, noch ein andres Vermögen; z. B. im Gattungsproceß ist das Männliche nur Vermögen, das Weibliche ebenso, sie setzen sich gegenseitig voraus. Das Ich aber, das freie, der existirende Begriff, ist dies Doppelte in Einheit, Vermögen und Wirklichkeit, Passives und Aktives zugleich. Diese Einheit ist in keinem natürlichen Ding. Darum hebt sich auch das Natürliche überhaupt auf, und hat keine Unsterblichkeit: der Geist ist gesetzt, wenn die beiden Vermögen in Einheit sind, nicht so als ob der Gattungsproceß, eben wenn er sich verwirklicht, wenn die Wechselwirkung von den agirenden Seiten gesetzt ist, der Geist wäre, sondern es weist der natürliche Proceß immer von Einer Wirklichkeit zur andern hin und sofort zum Geiste als der absoluten, nicht mehr über sich hinausgehenden Wahrheit. — Und so ist denn wirklich die Identität der Eckstein der Freiheit, denn, um einen Ausdruck von Kant zu gebrauchen, nur dadurch, daß alle Bestimmungen des Bewußtseins eine Beziehung auf das „Ich denke“ haben, daß das „Ich denke“ allem Bewußtsein zu Grunde liegt, oder alle meine Vorstellungen und Begriffe begleitet, dadurch allein, um dieser Identität das „Ich denke“ willen ist der Mensch frei. Man muß freilich unter Identität nicht die mathematische Gleichheit verstehn. „Die Eine Substanz erzeugt aus sich Substanzen, das Eine ist also, was das Andre ist Sie ist in dieser Bewegung bei sich selbst“ (S. 52. oben). Das eine ist, was das Andre ist, heißt nicht: sie sind identisch, sondern sie sind als Substanzen identisch. Die Identität der Substanzen, da sie als Substanzen sich gegenseitig setzen, ist Wechselwirkung;

nicht im Gleichsein sondern im gegenseitigen Setzen besteht die Identität. Es giebt kein Bewußtsein, wo nicht zwei Substanzen zugleich und identisch gesetzt sind. Der Mensch wäre nicht Bewußtsein, nicht Geist, wäre nicht aktive und passive Substanz (Unendliches und Endliches) zugleich und in Wechselwirkung in ihm gesetzt. Gerade hierin ist Identität des Unterschiedenen enthalten. Dem Thiere fehlt das Gesetzt-sein des Unterschiedes, es hat nur die Eine Seite der Substantialität, es hat kein Selbstbewußtsein, und kann sich nicht in freier Anschauung einen Gegenstand geben. Jene Identität, von der Hegel spricht, ist daher keine „Identität einer über den Substanzen und Wirkungen schwebenden Vergleichung" (S. 53), sondern bedeutet eben dies Große, daß unter den geschaffenen Wesen allein im Bewußtsein des Menschen jene Identität der Substanzen gesetzt ist, und hiermit das Unendliche selbst; in keinem andern Daseienden ist jene Identität, oder mit andern Worten: bei allen andern Dingen ist das Sein verschieden von ihrem Begriff, Möglichkeit verschieden von Wirklichkeit (in dem nun hinlänglich erörterten Sinne). „Wie wenig diese Identität der Reflexion ausreicht," fährt der Kritiker fort, „zeigt sich auf gleiche Weise in der eigenthümlichen Sphäre des Metaphysischen. Die Substanz ist Gott, und der Begriff ist Gott. Jedoch ist auch da Alles unbestimmt. Denn die Ableitung paßt gleicherweise auf die blinde Emanation wie auf die freie Schöpfung aus dem Begriff des Zweckes" (S. 52). Die Identität (der aktiven und passiven Substanz) ist in ihrer tiefen Bedeutung nun hinlänglich bestimmt worden. Wir wollen bloß hinzusetzen, daß der Begriff, der nicht ein Begriff, sondern der Begriff ist, nicht auf Alles anwendbar ist, auf Emanation u. dgl., sondern als der Begriff ist er nur Einer: der Begriff als solcher existirt einzig und allein nur als der Geist, welcher Gott ist. Ob es gleich viele Begriffe giebt, so ist doch das ens realissimum der Inbegriff aller realen Prädikate, und die vielen Begriffe sind gar nichts Andres als die realen Prädikate der Dinge und dadurch allein, daß Gott der Begriff ist, ist er das absolute Wesen. Unser Kritiker hätte also vor seinen unüberlegten Angriffen, mit denen er es doch recht klug anzufangen glaubte, erst genau untersuchen sollen, was durch die Metaphysik bisher schon gewonnen worden. Diese Art Kritik ist es, was die Wissenschaft ruinirt. Die Metaphysik ist nicht Jedermanns Sache, und kann nicht Gemeingut werden. Jene Art der Kritik aber, die

sich den Anschein giebt, tief in die Sache eingedrungen zu sein, sucht nun alsbald die Menge zu gewinnen, und sich einen Anhang zu verschaffen, welcher Beifall klatscht, obwohl er den Stand der Dinge gar nicht kennt; die Metaphysik ficht dann wider diese Gegner mit ungleichen Waffen. Es ist nicht wahr, sagt Lessing, daß die Spekulation jemals Unheil gestiftet habe und der bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden sei. Nicht den Spekulationen, nein, dem Unsinn, der Tyrannei, diesen Spekulationen zu steuern, Menschen, die ihre eignen hatten, nicht ihre eignen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen. (Erziehung des Menschengeschlechts. §. 78.) Die Metaphysik wird aus sich selbst die Einsicht gewinnen, daß irgend eine bestimmte Lösung ihres Problems nicht genügt, und kann es auch allein, jene Polemik trägt gar nichts dazu bei, sondern verbittert nur die Gemüther, und die Leidenschaft verdunkelt die Klarheit des Geistes.

„Dieselbe Identität“ — das ist das letzte Beispiel, was der Kritiker vorbringt, um das logische Mittel der Identität zu verwerfen — „schlägt noch einmal im System eine kühne Brücke; sie macht den Uebergang vom subjektiven Zweck zu der Idee, die als die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität bestimmt wird“ (S. 53). Die ganz einfache Bemerkung, daß die Person allein Zweck sein kann, daß alles Andre als Mittel bestimmt und bestimmbar ist, daß die Person aber wesentlich mit sich identisch ist, als Person die Kraft hat, sich Mittel zu geben, reicht hin, die Einwürfe des Kritikers gegen diesen Punkt zurückzuschlagen. Der Zweck ist der Begriff, der sich als möglichen voraussetzt, und der sich als Energie zu setzen die Kraft hat. Dies Letztre ist nur die aktive Seite im Zwecke. Die Tendenz ist nur das Eine Moment: in der Idee aber ist das Mögliche selbst wirklich, sie ist der Proceß des Setzens. Ein Mensch bleibt sich sein Leben hindurch als dasselbe bewußt, ungeachtet der mannichfach veränderten Verhältnisse, unter denen er zu stehen kommt. Seine Individualität, seine Persönlichkeit verändert sich dabei nicht, sondern nur die Modifikationen an ihr. Weil nun das Spontane (die Persönlichkeit) dasselbe bleibt: so muß auch die Kraft, mit der es wirkt, oder die Manifestation dem Wesen nach immer dieselbe sein; aber die Veränderungen, die es wirkt, die Verhältnisse, die es bestimmt, sind andre, und doch stimmen alle als zu Einem Ganzen gehörig überein. Das Ich ist daher als

Zweck wirklich. Denn das ist die Natur des Zwecks, als das Eine sich gleich Bleibende alles andre, in die Sphäre seiner Wirksamkeit Tretende, nach sich zu modificiren; in demjenigen, was modificirt wird, ist derselbe Zweck der Möglichkeit nach, der bloße Gedanke des Zweckes enthalten. Die Idee ist der Proceß, der in Ewigkeit das Mögliche zum Wirklichen gemacht, passive nnd aktive Substanz in Einheit gesetzt hat. [Von einer „Ableitung des Zwecks" (S. 59 unten) kann nicht die Rede sein, er ist Prinzip. Der Zweck, die Idee ist es, die alles Andre unter sich subsumirt. Ebenso sonderbar klingt es, wenn Trendelenburg sagt, daß der Zweck, vielleicht der größte (!) Begriff, von Hegel nicht in seiner Wirklichkeit verstanden worden sei. (Ebend.) Es giebt keinen unwirklichen Zweck. Ein Zweck, der nicht wirklich wäre, wäre nicht Zweck, sondern eine Absicht, und auch so ist er selbst schon wirklich, muß in das Bewußtsein, in den Gedanken aufgenommen sein. Zweck ist immanente Natur eines Dinges. Betrachten wir z. B. das Holz seiner Nutzbarkeit nach, so ist dieser äußere Zweck schon in der Natur des Dinges gegeben.]

An das logische Mittel der Identität knüpft der Kritiker noch ein andres Mittel, dessen sich die dialektische Methode bediene, um den Fortgang zu gewinnen, nämlich das Umbiegen des progressus in infinitum in die Totalität, um den neuen Begriff zu fassen (S. 55 f.). Gegen den Einwurf Trendelenburg's ist zu sagen: der Progreß wird durch das Ansich dirigirt. Darauf kommt es an, daß der Progreß nicht in indefinitum gehe, sondern in infinitum, daß er, in welchem immer dieselben Glieder sich wiederholen, dem Gesetze gehorche. Hält man dieses fest, so wird man sich bei Beurtheilung dieses Progresses nicht an die bloße Identität halten. Denn das Ansich ist nur in Bezug auf etwas, das daraus werden kann; vom Ansich kann man nicht reden ohne mit Beziehung auf das Fürsich. Selbst wenn etwas bestimmt werden sollte, was nicht an und für sich actu und potentia zugleich ist (wie das Ich), so kann doch auch seine Potenz nicht bestimmt werden, außer an dem Maaße dessen, was schon der Wirklichkeit nach ist, und darum ist das Vernünftige das Wirkliche, weil selbst das Mögliche nur ist in Beziehung auf das Wirkliche. Es ist also gar nicht die Rede von einem Fortrollen in's Unendliche, das keine Bestimmtheit in sich selbst hat, sondern gerade die Bestimmtheit ist das Wesen des Ansichseienden, und diese

Bestimmtheit ist es, die sich heraussetzt. So wenig eine Pflanze in's Unendliche wachsen kann, so daß daß sie immer weiter sich verbreitete ohne Erreichung der Frucht, so wenig ist der Geist, und überhaupt der Progreß, die Entwicklung, ein bloßes Fortgehen, sondern gerade das Ansich ist seiner Natur nach bestimmt, und in der Bestimmtheit sind alle diejenigen Momente gesetzt, die in der Entwicklung heraustreten können. „Wenn die Tangente eines Kreises in's Unendliche geht, so ist leicht zu erkennen, daß sie nicht eine in sich zurückkehrende Linie ist. Aber der bestimmte Kreis oder die Ellipse ist dadurch nicht gefunden," aber der Kritiker möge doch einmal das Verhältniß der Tangente zum Halbmesser des Kreises für alle Fälle lösen und construiren, ob es ihm gelingen wird ohne einen Kreis oder Ellipse.

Schon in der vorigen Anmerkung mußten wir gar manchen Einwänden Trendelenburg's gegen den immanenten Fortschritt der Dialektik begegnen, wo nämlich der Kritiker die Anschauung in die Bewegung des Denkens einbrechen sah. Wir müssen noch einige andre Fälle in Erwägung ziehn, wo der immanente Zusammenhang nach der Aussage des Kritikers noch durch andre Ursachen durchlöchert sein soll. Den immanenten Zusammenhang findet er oft dadurch verletzt, „daß ein späterer Begriff, den es für die Betrachtung noch gar nicht giebt, stillschweigend schon im Gepräge des früheren mitwirkt" (S. 60). So findet Trendelenburg, daß der Begriff des Zwecks vorweggenommen sei, und in die Begriffe hineinspiele. Es ist indeß etwas Andres, die Idee des Zwecks in der Darstellung der Wissenschaft anzuwenden, ein Andres, sie gehörigen Orts zu erläutern. Um die Wissenschaft darzustellen, muß immer schon von der Wissenschaft Gebrauch gemacht werden, Syllogismen kommen vor, ehe der Syllogismus abgehandelt wird. Der Meno, Parmenides, Phaedrus des Plato behandeln diese Schwierigkeit, so wie auch die Analyt. posteriora des Aristoteles. Sie lösen diese Schwierigkeit dahin, daß der Mensch potentia das Wissen habe, es komme in ihm nur zur Wirklichkeit durch die Außenwelt, die den νοῦς schon der Wirklichkeit nach enthält. Nicht anders Kant im ersten Satze seiner Kritik der reinen Vernunft. „Die Totalität des Unbedingten," fährt Trendelenburg fort, „und die innerhalb derselben zurückkehrende Bewegung erscheint früh, und zwar schon in der positiven Unendlichkeit" (S. 60). Keineswegs ist mit

dem Unendlichen das Absolute in der Totalität seiner Entfaltungen ausgesprochen, der Begriff des Unendlichen ist nur eine der Weisen, in denen sich das Denken manifestirt. Die Totalität der Manifestationen ist darin noch nicht gesetzt, sondern nur der Begriff des Unbedingten. Daß aber der Begriff des Unendlichen in dem früher erörterten Sinne dort ganz an seiner Stelle ist, möchte aus dem oben Gesagten hervorgehn. „Diese wichtige Bestimmung treibt nun in dem dialektischen Gang mit fort und tritt mit ganzer Bedeutung in der Idee als System der Ideen hervor" (S. 60). Wie sehr die Idee als solche sich von allen andern Begriffen unterscheide, leuchtet aus dem Bisherigen ein; es giebt daher nur Eine Idee nach Hegel, die Idee des Absoluten, das sich wesentlich zur Totalität einer Welt entfaltet und darin bei sich ist. Nur so ist die Idee, daß sie die Totalität der Welt setzt, als den Inhalt ihrer Thätigkeit ausmachend. Ist die Welt, der Mensch ein wesentliches Moment zum Leben Gottes, so darf dies doch nicht so gefaßt werden, daß der Mensch das Bedingende sei, sondern Gott ist das Unbedingte. Er ist aber nicht Gott, ohne Schöpfer einer Welt zu sein; zur Totalität der Welt gehört aber der Mensch, ja, der Mensch als Zweck der Schöpfung schließt die Natur als ein Untergeordnetes in sich, diese ist nur ein Accidenz am menschlichen Dasein. Statt daß nun unser Kritiker in den Mittelpunkt der Sache sich vertiefte, und Hegel gegenüber den Beweis führte, daß es nicht zum Wesen Gottes gehöre, sich ein Andres als den Gegenstand seiner That gegenüberzustellen, daß es falsch sei, das Allgemeine und Besondre als auf jenem Wege der Negativität sich nothwendig erzeugende Momente einer immanenten Dialektik auszusprechen, kommt er zuletzt, um einen gewaltigen Riß in die immanente Fortbewegung des Gedankens zu machen, mit einem massiven Beispiel herbei, dem Beispiel von der Materie. Was hilft ein Beispiel? Sollte in diesem Punkte Hegel geirrt haben, so ist damit noch gar nicht sein Prinzip angefochten, von welchem aus sich auch jener einzelne Punkt sicher stellen läßt. Es muß gegen eine Lösung eines philosophischen Problems, soll sie widerlegt werden, einmal gezeigt werden, daß sie formal unrichtig ist, daß die Schlüsse, auf welche sie gegründet ist, nicht beweisend sind, und sodann, daß sie in sich falsch, daß sie materiell unrichtig ist. Was soll nun hier die Materie? Der Kritiker will die dialektische Methode auf die Probe stellen, er will sehn, ob das

reine Denken, das die Begriffe nur aus seiner Natur bestimmt, im Stande ist, das, was durchaus außer dem Gedanken ist, da die Materie den Raum erfüllt, im Aeußern Widerstand leistet und nur die Sinne berührt, erzeugen kann. Denn unser Kritiker ist durchaus der Meinung, daß Hegel in seiner Logik eben von jener äußerlichen Materie redet. Und für sich ist er gewiß, daß die Materie für die Anschauung das selbständige Bestehn vermittelt (S. 60—64). Nun ist es aber doch für's Erste klar, und dadurch, daß es überhaupt einen Streit zwischen Materialismus und Idealismus gab, erwiesen, daß unmittelbar von der Materie nicht die Rede sein darf, sie muß vielmehr erschlossen werden, wie auch Kant einen Beweis wenigstens versucht hat, daß materielle Dinge existirten. Also kann man gegen eine Philosophie nicht die massenhafte Materie, die man als äußerlich existirend vorstellt, aufbieten. Sodann, wenn in Wahrheit das Denken früher ist als das Vorstellen, dieses an jenem sein Prinzip hat, so könnte wohl die Materie bei aller Schwere und Undurchdringlichkeit doch für das Denken kein so schwieriges, hartes und undurchdringliches Wesen sein, wie uns denn in der That die Naturwissenschaft nicht allein, sondern alles industrielle Treiben der Menschheit beweist. Und endlich, wenn es nach Hegel das Wesen des Absoluten ist, sich ein Andres zu sein, und damit die Welt der Erscheinung und der Materie zu setzen, so möchte wohl der Begriff des seiner Natur nach negativen Ansich bei Hegel vollkommen hinreichend sein, um den Kritiker zur Aufhebung der Belagerung zu zwingen. Das Ansich ist, wie bisher schon vielfach erörtert, negativ in sich, sein Wesen ist, sich als Andres zu setzen, eben weil es das Abstrakte ist. Das Sein ist das Ansich der Idee im abstrakten Elemente des Gedankens, und indem es sich dirimirt, als An-sich und Für-sich sich unterscheidet, ist es im „Wesen" doppelt enthalten als Ansich (Wesen) und Fürsich (Erscheinung), doch nicht als ob sich je die Erscheinung, selbst als „daseiende Dingheit" ganz an die Aeußerlichkeit verlieren könnte, sie ist vielmehr vom Wesen durchzogen, und so dem Gedanken durchsichtig.

Außer den erwähnten nun zuletzt noch einen Grund zur Zerstörung des immanenten Zusammenhangs! „Es geschieht nämlich vielfach, daß ein Kreis von Begriffen mit einer reifen Gestalt schließt und dadurch einen neuen Kreis beginnt, dann aber dessen erster neuer Begriff weit hinter dem letzten des

alten Kreises zurücksteht. Das Continuum ist darin unterbrochen" (S. 65 ff). Es muß nämlich die Idee sich jedesmal in einem ihrer Kreise vollenden, während sie die andern Kreise schon gesetzt hat, denn sie ist concrete Totalität. Jeder der Kreise kehrt in sich zurück, in seinen Anfang, und da ihm so wie den andern Kreisen das Allgemeine zu Grunde liegt, da sie die nothwendigen Momente des Ganzen bilden, so ist mit der Rückkehr des Einen Kreises in sich die Möglichkeit des Uebergangs in den andern gegeben. [Uebrigens hätte unser Kritiker, wenn er tiefer geforscht hätte, hierin ein Gebrechen aller analytischen Philosophie finden können, da diese kein principium specificationis, keine Coexistenz der Mittelbegriffe kennt. Ueberhaupt würden manche Einwürfe Trendelenburg's ganz andres Gewicht erhalten haben, wenn sie die Sache selbst getroffen hätten, wenn sie gegen das Prinzip und die Wurzel der Hegel'schen Philosophie gekehrt gewesen wären; so aber konnten sie leicht abgewendet werden, selbst durch unsre schwachen Kräfte, da wir den Gegner nur so weit zurückzuwerfen haben, als er feindlich hereindringt; alle seine Geschosse sind, wie Gabler gesagt hat, vorbeigeflogen, und haben keinen Schaden gethan. Was er aber gegen die Hegel'sche Philosophie vorgebracht hat, sofern sie die Metaphysik, die Philosophie vertritt, darüber möge er künftig ernstlicher mit sich zu Rathe gehn, damit er nicht etwas sage, womit er der Wahrheit und der Würde der Menschheit zu nahe treten könnte.]

Schelling hat mit seinen kritischen Bemerkungen gegen **Hegel's** Philosophie ein ungünstiges Vorurtheil erweckt gegen seine Auffassung andrer philosophischer Systeme; indeß, damit man uns als durchaus unparteiisch erkenne, da wir auch in der Hegel'schen Philosophie nicht unsre Ansicht gerechtfertigt haben, so wollen wir auch **Schelling's** Urtheil über andre Philosophen vortragen und das Nöthige entgegnen. **Schelling** sagt, die beiden Richtungen, die er zuerst in der positiven und negativen Philosophie von einander sondre, seien von jeher in der Philosophie da gewesen; wo die eine die andre unterdrückt habe, sei die unterdrückte in einer selbständigen, wenn gleich nicht philosophischen Gestalt aufgetreten, doch seien sie bei einigen Philosophen mehr oder minder klar geschieden und vermittelt worden. Schon im Voraus kann uns gewiß sein, daß nach einem solchen Eintheilungsprinzip die Philosophieen nicht von einander unterschieden werden können. Denn diese Ansicht durchschneidet ja die Aufgabe der Philosophie in der Mitte, im Herzen, und hebt die Philosophie selbst auf. Denn wenn es Aufgabe der Philosophie ist, die Beziehung des Unbedingten zum Erscheinenden zu finden, oder wie die Aufgabe sonst gefaßt werde, so kommt es offenbar auf die Mittelbegriffe an, in denen sich jene Beziehung ausdrückt, und da jene Mittelbegriffe, eben weil sie vermitteln, doppelter Natur sind, und sowohl das Unbedingte als das Erscheinende berühren müssen, so darf doch beides nicht von einander gerissen werden, sonst hört die vermittelnde Kraft auf. Sondern die Philosophie muß Eine sein. Die negative Philosophie **Schelling's** ist rein analytisch, da sie von einem ersten Grundsatz ausgeht, aus dem sie Alles herausspinnt, sie bleibt in Wahrheit wie jede analytische

Philosophie (Fichte's drei Grundsätze, Schelling's Identitätslehre) bei dem Grundsatz der Identität stehn, und kommt nicht darüber hinaus, und beweist nie ein Prinzip; denn der Grundsatz zwar nicht, aber das Prinzip muß bewiesen werden; was also Schelling negative Philosophie nennt, löst in Wahrheit das Problem der Philosophie nicht. Im Gegensatz dagegen könnte die positive Philosophie synthetischer Natur sein, von der Erscheinung durch die Mittelbegriffe zum Prinzip aufsteigend, aber dadurch würde einmal jene analytische Philosophie ganz überflüssig und würde nicht einmal die Bedeutung der Ontologie in der früheren Philosophie haben als Analysis der Begriffe; und sodann ist die positive Philosophie keine synthetische, sondern auch eine analytische, von einem Axiom aus fortschreitend, und dessen Inhalt durch Satz und Gegensatz scheinbar vermittelnd und reicher bestimmend — wie sich weiter unten zeigen wird. Es scheint also, daß sich Schelling unter den ächten Philosophen in der Geschichte vergeblich nach Gleichgesinnten umsehn wird, und wenn er solche entdeckt zu haben glaubt, wird die Vermuthung nahe sein, daß er ihre Gedanken corrumpirt habe.

„Die Jonischen Physiker, Heraclit und Andre leiteten Alles aus der Vernunft ab. Daß Alles fließe ist eben ein Grundsatz der Vernunft-Wissenschaft: was eben als Subjekt bestimmt war, ist im nächsten Augenblicke zum Objekt geschlagen, πάντα χωρεῖ." Die Physiologen leiteten Alles von einem natürlichen Prinzip ab, weil sie meinten, daß es Uebernatürliches nichts gebe, eine Meinung, der früher Schelling nahe stand, und darum nennt sie Plato Dreckfinken.

„Zu dieser rationalen Philosophie gehörten auch die Eleaten, die mit einem logischen Gedanken Alles erklären wollten. Die Eleatische Philosophie errege nur Schwindel, sagt Aristoteles. — Denn die bloße Bewegung in Gedanken schließt alles Wirkliche aus; will das Logische das Wirkliche erklären, so erscheint diese Philosophie im Kampfe mit der Wirklichkeit und bleibt auf Einer Stelle stehn." Die Eleaten erkannten, so wie Schelling bis zur Entdeckung der positiven Philosophie, das Absolute nur als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Aristoteles aber macht ihnen zum Vorwurf, daß sie bei dem Bestreben, das Seiende zu erklären, zum Resultat haben, daß es außer der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven Seiendes nicht gäbe.

„Schon Socrates hatte die Dialektik, die weit entfernt, etwas Positives sein zu wollen, für ihn nur Werkzeug der Zerstörung war, nicht bloß gegen die Sophisten, sondern auch gegen das rationale Schein-wissen der Eleaten gerichtet. Sehr nah sind bei Plato Sophisten und Eleaten verwandt." Plato hat stets so hohe Achtung vor den Eleaten und ihrer Philosophie gehabt, daß er immer mit einer gewissen Scheu, namentlich von Parmenides redet, ja, wenn es auf die Untersuchung der Sache ankäme, so ließe sich zeigen, daß Plato bei der Erforschung seiner Prinzipien ganz und gar dem Parmenides folge, was Schelling aus dem Aristoteles hätte sehen können, der, die Platonische Trias exponirend und widerlegend, sagt: daß Plato zu diesen Begriffen gekommen sei, wiefern auch Parmenides Recht habe, daß einfach aus dem Nichts Nichts werde. Uebrigens ist es auch die Ansicht des ganzen Alterthums, daß die Dialektik, von der Socrates einen so meisterhaften Gebrauch machte, aus jener Lehre der Eleaten hervorgegangen sei. Schelling sagt, die Dialektik des Socrates sei nichts Positives gewesen; Aristoteles ist hierüber anderer Ansicht; denn er behauptet, daß Socrates zuerst das Allgemeine zu bestimmen unternommen habe, wovon sich nur Anklänge bei Democritos und den Pythagoräern fänden. Das Allgemeine aber, ist dies etwas Positives oder Negatives?

„Die Dialektik des Socrates richtet sich gegen das Schein-wissen und die Aufgeblasenheit ebenso der Eleaten als der Sophisten. Dazu waren ihm seine Fragen behülflich, die den Zweck haben, die vom Scheinwissen der Sophisten und Eleaten Aufgeblasenen durch solche Diät für das wahre Wissen empfänglich zu machen. Socrates schreibt sich bei seinem vorgeblichen Nicht-wissen dasselbe Wissen zu, dessen die Andern sich rühmen, er hält es aber für ein Nicht-wissen, ein Wissen, welches also zu nennen nicht der Mühe werth ist. Denken ist noch nicht Wissen, dazu wird es erst, so wie zum Objekt übergegangen wird. Das nicht-wissende Wissen, z. B. die Geometrie ist Denk-wissen. Was also Socrates mit den Eleaten gemein hatte, war der bloße Inhalt der Vernunft-Wissenschaft, außer welcher hiemit Socrates eine wissende positive Wissenschaft setzt. Er ist also nicht-wissend wegen Ueberschwenglichkeit des zu Wissenden. Wir können hier nicht das eigentliche Wesen dieses Mannes aufhellen, es liegt noch ein Schleier darüber. Aber er steht an der Grenze der logischen und

positiven Wissenschaft; der gemeinen Mythologie abgeneigt, sucht er einen höhern geschichtlichen Zusammenhang, in welchem allein positives Wissen sei." Hierauf mag Socrates selbst antworten, in Plato's Phädrus, in seiner bekannten Unterredung mit Phädrus, als sie bei dem Ilyssus anlangen, wo einst Boreas die Orithyia entführt haben sollte.

„Am meisten zeugt für diese Stellung des Socrates Plato, der im Gipfel und Verklärungspunkte seiner Philosophie (im Timaeus) geschichtlich wird; hier bricht er ganz, aber freilich nur gewaltsam in's Positive ein; es ist mehr ein Abbrechen vom Dialektischen, als ein wirkliches Uebergehn." Wahrscheinlich meint Schelling jene Stelle im Timaeus, wo Kritias vom Solon erzählt, daß er nach Aegypten gekommen sei und dort sehr wunderbare Dinge über die Geschichte der Erde vernommen habe; denn was den Inhalt des Timaeus selbst betrifft, so enthält er nichts Geschichtliches, sondern, wenn man genau sein will, dasjenige, was Schelling Vernunft-Wissenschaft zu nennen beliebt hat. Oder sollte vielleicht deßhalb Schelling diesen Dialog geschichtlich nennen, weil darin über die Entstehung der Erde u. s. f. verhandelt wird? Aber die γένεσις κόσμου bedeutet bei den Griechen nicht die Schöpfung, sondern die Art, wie das Endliche im Absoluten angeschaut werden muß: eine Betrachtungsweise, die auch einst Schelling sehr hoch hielt, ja für die höchste zu seiner Zeit, da er noch behauptete: es giebt keine andre Offenbarung als die Offenbarung des All. Es wird nicht nöthig sein, daß wir die Stellung des Timaeus zu den andern Dialogen erörtern, zumal er selbst die Stelle angiebt, die er zur Republik und dem zum Theil verloren gegangenen Kritias hat.

„Socrates und Plato verhielten sich beide zu jenem Positiven als einem nur Zukünftigen. In Aristoteles aber hat sich die Philosophie von allem Prophetischen gereinigt. Aristoteles hat sich vom Logischen abgewendet und dem Empirischen zugewandt, wobei das „Daß" das Erste, das „Was" das Zweite ist." „Daß" und „Was" sind wenigstens keine von Aristoteles gebrauchten Bezeichnungen. Auch treffen sie die Sache nicht. Wahrscheinlich meint Schelling jenen Unterschied, den Aristoteles zwischen dem Sein (daß etwas ist ὅτι) und der Ursache desselben (διότι) macht.

„Er wendet sich von dem bloß Logischen ab, sofern es erklärend und von positivem Gebrauch sein will; er tadelt die-

jenigen, die, indem sie bloß ἐν τοῖς λόγοις sind, doch die Wirklichkeit begreifen wollen, er dehnt dies auch auf Plato's Timaeus und die μέθεξις aus; durch sie das wirkliche Entstehn begreifen wollen, nennt Aristoteles κενολογεῖν." Aristoteles wie Kant kennt einen doppelten Gebrauch des Logischen, einen analytischen und einen synthetischen; von jenem ersten sagt er allerdings, daß er leer sei, behauptet aber vom zweiten, daß er, und er allein, die Wahrheit enthalte. Die μέθεξις nennt Aristoteles nicht geradezu eine eitle Rede, sondern sagt, daß die Ideen solche leere Wesen, Abstrakta seien. Gegen die μέθεξις hat er nichts einzuwenden, als daß es nur ein Name für die Sache sei, wovon er gern gewußt hätte, was ihr Inhalt sei.

„Aristoteles setzt entgegen, daß von der logischen Form zur Realität, vom Allgemeinen zum Individuellen eine weite Entfernung, eine große Kluft sei, und wirft jener andern Betrachtungsweise vor, daß sie den wirklichen Gang und den Gang der Wissenschaft mit einander verwechsele." Es sind dies zu unbestimmte Ausdrücke, als daß man einen Gedanken des Aristoteles darin erkennen könnte. Aristoteles erklärt sich allerdings dafür, daß das Logische objektive Realität habe, daß es aber freilich nicht das Wesen der Dinge erkläre, wie bereits bemerkt worden (vergl. darüber die 3 ersten Kapp. des Buches μ der Metaphysik). Vielleicht würde sich dadurch das ausgleichen, was Schelling als eine weite Kluft bezeichnet.

„Nichts stimmt so sehr überein als die Philosophie des Aristoteles und die Stellung, welche wir der negativen Philosophie gegeben haben. Die negative Philosophie, so sehr sie rein apriorisch ist, so wenig ist sie bloß logisch (im Sinne des Aristoteles), das Apriorische hat die Beziehung auf das Sein, und geht dem Inhalte nach wenigstens in's Empirische über. Das in's Sein Uebergegangene wird als Gegenstand des Denkens aufgegeben, und als mögliches Objekt einem über das Denken hinausgehenden empirischen Erkennen überliefert. Allein dies jetzt einer andern Erkenntniß Ueberlieferte hat nur als Stufe zu einem Höheren gedient, und dieses wird abermals wieder aufgegeben, so daß in dieser ganzen Bewegung das Denken nichts für sich hat, sondern immer an fremde Erkenntniß verweist, bis es zu dem sich selbst freisehenden Denken gelangt, womit auch erst die Wissenschaft des freien Denkens anhebt. Die rationale Philosophie ist daher nicht der Erfahrung

entgegengesetzt, sondern hat an ihr ihre Grenze; zwischen dem nothwendigen Denken und dem nothwendigen Erkennen (Erfahrung) ist ein innerer Bezug; das Empirische steht ebenfalls mit dem Einen Fuße (so weit das Wesen des Dinges geht) in dem Apriorischen. Aber ebenso wie es einen Weg vom Apriorischen zum Empirischen giebt, so giebt es einen solchen in umgekehrter Ordnung, und diesen betrat Aristoteles, dessen Philosophie ein aus allen Elementen der Natur und des Menschengeistes im Feuer der reinsten Analysis ausgezogener Geist ist, so daß er stufenweise zur ersten Philosophie aufsteigt. Auf diesem Wege muß er mit der negativen Philosophie zusammentreffen. Seinen aufsteigenden Progreß fängt er von der Potenz an, wo alle Gegensätze eingewickelt sind; daraus erhebt sich die Natur stufenweise gegen das Ende hin, von welchem sie angezogen ist, auf jeder Stufe bildet die Grenze die Endursache der vorhergehenden Reihe: denn die Reihe, sagt er, kann nicht in's Unendliche fortgehn, es muß ein letztes Ziel geben; successiv wird nun die ὕλη (Potenz) hinweggeschafft, bis das Letzte, die ganz in actus überwundenene Potenz τὸ ἐνεργείᾳ ὂν stehn bleibt als ein Für-sich-seiendes." — Was über Schelling's Stellung der apriorischen Wissenschaft zum Empirischen Aristoteles geurtheilt haben würde, kann man daraus abnehmen, was er von den Eleaten gesagt hat, daß sie nämlich (wie einst Schelling) wohl hätten über die Natur philosophiren wollen, daß sie aber in That und Wahrheit nur allgemeine dialektische Sätze aufgestellt hätten, wie jener des Heraclit, daß Sein und Nichtsein Eines und dasselbe seien. Es würde zu weit führen, wollten wir alle die sonderbaren Ansichten Schelling's über Aristoteles abweisen, aber man möge selbst vergleichen und hiebei die Eintheilung des Aristoteles von der theoretischen Philosophie (Metaph. Buch ε) zur Hand nehmen. Dort sagt Aristoteles, daß es drei Philosophieen gebe, die mathematische, physische und die theologische (jetzt als Metaphysik uns bekannt). Die mathematische Philosophie hat das Unbewegte zu ihrem Gegenstand, zu ihr gehört auch die Logik, sofern sie bloß Analytik ist, weil ihre Sätze nur abstrakten Werth haben; ferner die Physik beschäftigt sich mit der Substanz, die in ihr das Prinzip der Bewegung hat; die höchste theoretische Wissenschaft endlich oder die erste Philosophie hat zu ihrem Gegenstande die an-und-für-sich-seiende Substanz, wenn es nämlich eine solche giebt, und sie betrachtet

das Sein als Sein und die ihm als Sein zukommenden Bestimmungen d. h. sie beschäftigt sich mit den Prinzipien der Dinge. Mit welcher dieser drei Disciplinen hält nun Schelling seine reine Vernunft-Wissenschaft für identisch. Doch nicht mit der Metaphysik, denn diese, behauptet er ja, sei durch Baco und Kant mit Recht niedergerissen worden, auch mit der Physik nicht, denn diese hat ja nach Aristoteles das Prinzip der Bewegung in sich, die Schelling'sche Natur-Philosophie aber beschäftigt sich wie einst die Eleatische Philosophie mit unbewegtem Natürlichen, auch nicht mit der Logik und Mathematik, denn Schelling behauptet ja, daß diese erst nach der Natur-Philosophie eine Stelle hätten. — Was die Methode des Aristoteles betrifft, von der Schelling so Zuversichtliches behauptet, so liegt die Sache noch so sehr in Zweifel, daß man jetzt erst anfängt, genauere Untersuchungen darüber anzustellen. Daß es aber die nicht sei, die Schelling angiebt, erhellt daraus, daß Aristoteles die species rerum, Dinge von denen Schelling noch nichts weiß, als von Ewigkeit her zugleich existirend aufgefaßt hat, und eine solche Subordination nach Abstraktionen, wie sie ihm Schelling andichtet, gar nicht kennt.

„Das Letzte" aber nicht im Sinne Schelling's, sondern dasjenige, auf welches wir zwar bei der Erforschung zuletzt kommen, das aber in Wahrheit das Erste ist, wie man aus dem Buche Λ der Metaphysik lernen kann, „hat dann Aristoteles auch gleich als das wirklich existirende, aber eben nur darum, weil ihm seine ganze Wissenschaft auf Erfahrung begründet ist; er hat die ganze Welt als die wirkliche, aber nicht um das Wirkliche ist es ihm dabei zu thun" das ist ganz wahr, um das Wirkliche im Schelling'schen Sinne ist es ihm nicht zu thun, denn davon meinte er, könne man nur durch das Gefühl urtheilen. Aristoteles aber wollte die Prinzipien der Dinge erforschen, „sondern nur um das Was, und so ist ihm das Letzte doch nur das seiner Natur nach (nicht der Existenz nach) actus purus Seiende. Darum macht Aristoteles von diesem Letzten keinen Gebrauch als von einem wirklich Existirenden: er nimmt es nur als ἀίτιον τελικὸν nicht ποιητικὸν, so daß er es nicht wieder zum wirkenden Anfang zu machen sucht; es bleibt ihm Ende. Alles ist nur in Bewegung zu diesem Ziele; der Himmel bewegt sich durch eine ὄρεξις nach diesem τέλος hin, es bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Abgeschnitten wie dieser durchaus unbewegliche Gott ist, ἄπρακτος, keiner Wir-

kung nach außen fähig" und doch sagt Schelling selbst, daß die andern Dinge von ihm bewegt werden, sofern sie nach ihm streben. Ist das vielleicht eine Wirkung nach innen? „kann er immerwährend nur denken und nur sich selbst denken: und so ist er das seiende, bleibende, nicht mehr von sich weggehende Subjekt-Objekt. Es beweist die Nothwendigkeit solcher Begriffe, da in mir unabhängig von Aristoteles derselbe Gedanke wieder erstand." Es sei erlaubt, Schelling zu sagen, daß das, was er Philosophie genannt hat, mit dem, was Aristoteles so genannt hat, in keinerlei Weise übereinstimme. Schelling hat für seine Behauptung auch den Beweis nicht geführt, denn noch wüßten wir gar nicht, worin er mit Aristoteles übereinstimmte. Nur auf Einen Umstand wollen wir aufmerksam machen, der jenes Gerede niederschlägt. Es ist bekannt, mit welcher Wuth Schelling über die Behauptung Jacobi's hergefallen ist, daß das Absolute das Erste sein müsse, Schelling glaubte ihm zeigen zu können, daß das nicht wahr sei. Da nun Jacobi mit Recht sich auf Arristoteles berief und nach unserer Ansicht die ganze Energie des aristotelischen Philosophirens darauf beruht, daß „die Substanz sowohl dem Begriff als dem Wesen nach früher sei als das wirklich-Existirende", Schelling dagegen meint, daß der Rauch eher sei als das Feuer, so werden sich Schelling und Aristoteles wohl wie man sagt, diametral entgegenstehn.

Mit schnellen Schritten eilte hierauf Schelling durch die scholastische Metaphysik bis zur Zerstörung derselben durch die Empirie, durch Baco *), Locke und endlich Kant hin. Bei Kant findet Schelling Ankergrund und darum muß uns dies der letzte wichtige Punkt in der Geschichte der Philosophie sein, bei dem wir mit Schelling, einen Augenblick verweilen. „Dogmatisirende Philosophie war die alte Metaphysik, und diese

*) Was Baco betrifft, so hat **Dr. Karl Friedländer** in seiner Dissertation **de Francisci Baconis doctrina politica 1842** nachgewiesen, wie in der Behandlung des Ethischen Baco seine Methode der Induction verlassen und zu einem anundfürsichseienden Prinzip sich erheben mußte; daß er aber auch für die Erkenntniß der Natur mit seiner Methode nicht auslangte, sondern metaphysische Prinzipien zur Grundlage nahm, beweist z. B. die in jener Dissertation S. 4. citirte Stelle aus **Nov. Organ. lib. II. Aphor. IV.: forma naturae alicujus talis est** u. s. f.

ist durch Kant unwiederbringlich zerstört, aber bis zur eigentlichen dogmatischen Philosophie" (die nach einer kurz vorhergehenden Stelle Schelling schon 1795 in seinen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus vorschwebte) „reicht Kant nicht. Die alte Metaphysik war positiver Rationalismus, diesen hat Kant durch seine Kritik zersetzt. Mit Zersetzung dieses positiven Rationalismus war ein reiner (nicht etwa negativer, denn diesen Charakter erhält er erst durch Entgegensetzung) Rationalismus in Aussicht gestellt, der Sache nach schon in Kants Kritik enthalten. Diese läßt der Vernunft nur den Begriff Gottes und macht auch vom Begriff Gottes keine Ausnahme, behauptet, daß auch dieser nur das Was enthalte, und daß es vergeblich sei, wenn die Philosophie mit Schlüssen in die Existenz hinauskommen wolle. Kant läßt der Vernunft nichts als die Wissenschaft, die sich in's reine Wesen der Dinge einschließt, diese bleibe an Stelle der Metaphysik stehen. Kant begeht nur den Fehler, daß er das von der Vernunft-Wissenschaft Geltende auf die Philosophie ausdehnt. Vielmehr aber war nun zu erwarten, daß nach Zersetzung der alten Metaphysik das darin gefangen gehaltene positive Element in einer eignen Wissenschaft sich gestalten werde." Wie wenig sich Schelling auf Kant berufen dürfe, haben wir oben schon gesehn. Bei Kant liegen ganz andre Bedingungen vor; denn worauf bei Kant jenes Resultat beruht, daß wir den transscendentalen Ideen theoretisch keine Realität geben können, ist folgende Schlußreihe: Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorieen: wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne Anschauung, die jenen Begriffen entspreche. Nun sind alle unsre Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniß, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniß aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung. Da aber von den transscendentalen Ideen keine entsprechende Anschauung gegeben werden kann, können sie theoretisch sich keine Realität verschaffen. Da jedoch die Vernunft das Bedürfniß hat, suchte Kant auf dem Gebiete des Praktischen ihnen theils unmittelbare Realität theils objektive Gültigkeit zu verschaffen. Ich frage nun einen Jeden, der sein freies Urtheil sich zu erhalten bestrebt ist, ob Schelling auch nur im mindesten diese Bedingungen seiner Philosophie vorausgesetzt hat, und ob er nicht

ganz willkürlich und ohne Beweis sich das Resultat von Kants Kritik der r. V. angenommen hat, ohne es weiter in seinen Gründen zu untersuchen. Giebt man Kants Bedingungen zu und das muß doch Schelling, wenn er sans façon sein Resultat aufnimmt, so ist die theoretische Wissenschaft vollständig geschlossen, und eine positive Philosophie eine Chimäre. Dann hat der Verstand mit seinen apriorischen und nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung gehenden Kategorieen sich abgeschlossen, und beherrscht allein das Feld der Theoretischen. Wie kann also dann Schelling kühnlich behaupten, es gäbe doch eine positive Philosophie von theoretischer Natur? Also nichts als Behauptung und wieder Behauptung! Kants Fehler liegt ganz wo anders, als ihn Schelling sucht, der liegt gleich im Anfange seiner Kritik der reinen Vernunft, wo er von den reinen Formen der Anschauung spricht.

In seiner ersten Schrift glaubte sich schon Schelling zwischen den Kriticismus und Dogmatismus stellen zu können: er war schon über Kant hinaus, ehe er ihn kannte. Nun ist es sehr sonderbar, daß er nach gerade anfängt, sich auf Kant zu stützen und sich als dessen Fortsetzer zu betrachten, da doch eine Zeit gewesen ist, da er immer nur von einer sogenannten Kritik der r. V. sprach. Doch wollen wir näher sehn, wie Schelling Kants Kritik der r. V. versteht. Er hat sich in seinen Berliner Vorträgen namentlich auf die Kantischen Antinomien bezogen, um in ihnen bei Kant den Unterschied der negativen und positiven Philosophie aufgedeckt zu finden. Es ist dies eines seiner Hauptargumente, wir ziehn es daher kürzlich in Erwägung. Eine neue Lösung des Kantischen Problems führt namentlich auch eine neue Lösung der Antinomien herbei und hat sich an dieser zu bewähren. Wir wollen nun sehn, wie es Schelling dabei ergangen ist, ob er wirklich eine neue Lösung gegeben hat. „Die vier von Kant aufgestellten Antinomien sind nichts Andres als ebenso viele Ausdrücke des Gegensatzes der negativen und positiven Philosophie. Kant hätte nach seiner Ansicht seine Antithesis ebenso Thesis nennen können, und umgekehrt; aber sein richtiger Sinn ließ ihn das Wahre erkennen, die Thesis bei ihm ist wirklich das Positive. Selbst bei den mathematischen Antinomien ist dies einleuchtend. Etwas nicht setzen, z. B. Abwesenheit aller Grenzen der Welt annehmen, enthält keine Behauptung, wohl aber ist das Setzen einer Grenze eine Behauptung, etwas Positives.

Der Fehler entsteht, wenn die Antithesis sich zur Thesis macht, wenn das nur a priori, möglicher Weise von der Welt, wie sie nur in Gedanken ist, Geltende auf die wirliche Welt übertragen wird; ihrer Natur und Möglichkeit nach ist die Welt unendlich und unbestimmt, in ihrer Natur liegt nichts, was ihrer Größe eine Grenze setzte. Aber dies darf nicht auf die wirkliche Welt übertragen werden. Daß die Welt in sich, ihrer Natur nach keine Grenze hat, zeigt gerade die Nothwendigkeit einer Ursache, durch die sie begrenzt werde. Eine Erkenntniß positiv wirkender Ursache hat aber die negative Pilosophie nicht. In der Behauptung der Antithesis gerade ist die Vernunft überfliegend, dagegen die Thesis vom wirklich-Existirenden ausgeht. Da also Thesis und Antithesis jede von einer andern Welt sprechen, so findet hier gar kein Widerspruch Statt. Die Antithesis d. h. die negative Philosophie ist nur nicht im Stande eine Grenze zu setzen, wie auch die Beweise zeigen, welche Kant für die Unendlichkeit der Welt dem Raum und der Zeit nach führt. — Es ist sonderbar daß Kant die Widersprüche nur in den kosmologischen Ideen findet, da solche Widersprüche überall eintreten, wo das Negative sich zum Positiven aufrichtet. Wenn der Widerspruch Statt findet, so geht er durch das ganze Gebiet der von Kant sogenannten transscendentalen Ideen hindurch. Die kosmologischen Antinomien haben ebensowohl für die Theologie als für die Psychologie Bedeutung, und so stehn sich auch in der transscendentalen Psychologie die Sätze, die Seele des Menschen ist ewig, und sie ist sterblich ebenso contradiktorisch entgegen, wie: die Welt ist undendlich, sie ist endlich; die logische Ewigkeit der Seele (ihrem Begriffe nach) ist von Zeitbedingungen ganz unabhängig: macht man aus dieser Schranke der negativen Philosophie etwas Positives, so kann man beweisen, daß die Unterscheidung eines Diesseits und Jenseits Illusion ist; nicht minder treten solche Entgegensetzungen in der Theologie einander gegenüber. Wenn Kant dies nicht sah, so liegt der Grund davon theils in der symmetrischen Eintheilung, theils darin, daß er zu sehr die Schulmetaphysik im Auge hatte." Es sei zum genauern Verständniß erlaubt, auf einige Bestimmungen, die Kant selbst gegeben hat, aufmerksam zu machen. Die erste und für die ganze Dialektik der reinen Vernunft unentbehrliche ist die, daß der Schein, in dessen Aufdeckung eben die Kritik ihre Aufgabe hat, einzig und allein im Urtheile liegt,

denn weder, sagt Kant, können die Sinne irren, noch auch der Verstand, weil keine Kraft der Natur von ihren Gesetzen abweichen kann; aller Schein entsteht nur durch die Beziehung der Sinnlichkeit auf den Verstand oder die Begriffe desselben. Dieß ist das Eine. Das Andre ist, daß die Antithetik sich nicht mit einseitigen Behauptungen beschäftigt, sondern allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerstreite derselben unter einander und die Ursachen dieses Widerstreites betrachtet. Eine dritte Bemerkung, die hier nicht weiter auszuführen ist, ist die, daß in einem jeden Urtheile die Verneinung entweder nur die Copula afficirt oder aber zum Prädikate hinzukommt. Ist die Verneinung mit dem Prädikate verbunden, so entstehn daraus contradiktorische Sätze, die sich ausschließen und keine Antithetik bilden; afficirt sie aber nur die Copula, so können beide Sätze zugleich wahr sein, und einen solchen Gegensatz nennt Kant den dialektischen der Antinomie. Was hiebei festgehalten werden muß, ist, daß das Subjekt, das im Gegensatze steht, dasselbe bleiben und nur die Bestimmtheit desselben sich ändern dürfe. Nach diesen Bemerkungen, die auf den eigentlichen Gesichtspunkt, unter dem die Antinomien zu betrachten sind, hinleiten und für den, der die Probleme der Kantischen Kritik vom Anfang her gelöst hat, eine Lösung auch dieser Schwierigkeit möglich machen, wollen wir Schellings neuen Aufschluß mit einigen Worten begleiten. 1) Er sagt die Antinomien seien ebenso viele Gegensätze der negativen und positiven Philosophie. Gut! Da nun eine Antinomie, wie gesagt, ein dialektischer Gegensatz ist, und zwar ein solcher, der sich muß auflösen lassen in einem dritten wodurch gezeigt wird, daß beide einander entgegenstehende Sätze wahr sind, aber nur in beschränkter Anwendung, so folgt daraus, daß keine von den Philosophieen, die Schelling aufgestellt hat, die wahre sein könne, sondern daß es noch eine dritte geben müsse, welche beide als Theile in sich enthält und sie auf ihre untergeordneten Sphären beschränkt. Wir bitten dies wohl zu beherzigen: Schelling hat sich damit den Stab gebrochen; es kehrt hier nur das wieder, was in verschiedenen Formen und von verschiednen Seiten her schon gegen die zweitheilige Philosophie Schellings von uns bemerkt worden ist und noch öfter bemerkt werden wird, daß Schelling alle Lösung des philosophischen Problems sich unmöglich gemacht hat. Der Wider-

streit der Antinomien liegt in der dialektischen Natur der Kategorien, durch welche das Unbedingte mit dem Erscheinenden vermittelt ist; weil sie vermittelnde sind, ist in ihnen eine doppelte Seite zur Einheit verbunden, die eine ist die Totalität als Reihe des Erscheinenden (Vielheit) die andre die Totalität als Prinzip (Einheit); hält man sie aus einander, so entstehn die Antinomien. Hat sich also nicht Schelling die Lösung ganz unmöglich gemacht? ist hiemit nicht der Unterschied seiner beiden Philosophieen auf immer verdammt? 2) Schelling sagt, Kant hätte für Thesis auch Antithesis setzen können, aber sein richtiger Sinn ließ ihn das seiner Natur nach Positive, Behauptende als Thesis aufstellen; hier belehrt uns Schelling über die Natur des Gegensatzes. Aus dem, was er sagt, folgt nämlich, daß etwas positiv sein kann, ohne ein Negatives sich gegenüber zu haben. Das wäre wirklich etwas Nagel-Neues, und wenn er es beweisen könnte, d. h. wenn er seine positive Philosophie als eine selbständige rechtfertigen könnte, hätte er wirklich den Verstand zur Vernunft gebracht. Eine jede Aussage, die in der Antinomie steht, kann für das Positive und die andre für das Negative genommen werden, weil es hier nicht den Inhalt, sondern die Form angeht. Schelling meint, weil die Behauptung die daseiende Welt, die Antithesis die Welt als solche zum Gegenstand habe, entstehe der Widerspruch und sei damit auch gelöst, allein es ist bereits bemerkt, daß um einen Gegensatz bilden zu können, das Subjekt dasselbe sein, und nur die Bestimmtheit verschieden sein müsse, daß es sich also um die Beziehung handle. Sind also wirklich die Antinomien der Gegensatz der negativen und positiven Philosophie, so folgt, daß diese beiden Philosophien nur verschiedne Beziehungen Einer und derselben Sache sind, und da sie sich zu einander verhalten wie die Antinomien, so ist jede für sich eine falsche. 3) Schelling findet die Antinomie in der Entgegensetzung des Apriorischen und der wirklichen Sache. Da die Wahrheit nach alter Lehre in der Uebereinstimmung der Form und des Inhalts besteht, das Apriorische aber der Begriff, das Aposteriorische (Positive) die Sache, der Gegenstand ist, so folgt hieraus, daß die beiden Philosophieen Schellings sich mit der Wahrheit nicht beschäftigen, denn diese würde eben die Identität von beiden sein, oder wenigstens ein methodischer Weg die Einheit beider zu erkennen. Ueberdieß ist diese ganze Unterscheidung illusorisch, denn der Ge-

gensatz von Begriff und Sache ist gar kein dialektischer, weil dazu ein doppeltes Prädikat erforderlich wäre. — Gegen die noch weiter von Schelling gelegentlich beigebrachten Bemerkungen zu den Antinomien stehe hier noch Folgendes: Daß der Gegensatz nur bei den kosmologischen Ideen Statt findet, beruht darauf, daß sie Ideen der Urtheilskraft sind, um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, während die Parologismen der Psychologie auf dem Verstande, das Ideal der reinen Vernunft aber auf der Vernunft oder der Schlußfunktion beruhen, nur das Urtheil enthält sich ausschließende oder beschränkende Gegensätze, der Verstand geht durch Subsumtion, die Vernunft durch Coexistenzen fort. — Ferner ist festzuhalten, daß das gemeinschaftliche Subjekt der Antinomien immer die Welt ist; die verschiednen Seiten, nach denen die Welt erklärt werden soll, bringen die Antinomien zum Vorschein. Anfang und Nicht-Anfang, läßt man dabei das Subjekt (die Welt) weg, kommen nicht in Antinomie, sondern sind contradiktorische Gegensätze; daher können die kosmologischen Antinomien auch gar nicht in die Theologie übergetragen werden, transscendent und immanent sind contradiktorische Gegensätze. Die Antinomien sind nur Gegensätze, die die Beziehung in die Copula legen.

So also erklärt Schelling den Kant, so erklärt er den Aristoteles, den Plato und den Hegel, und bedenkt nicht, daß er mit jedem Wort, worin er sich auf ächte Philosophen beruft, sich selbst das Verdammungsurtheil spricht, und damit, ist es möglich? soll die Philosophie aus allen ihren Schwierigkeiten befreit und einem unbekümmerten freien Leben zugeführt werden.

Nach den flüchtigen Blicken auf die Geschichte der Philosophie untersucht Schelling noch drei Punkte, bevor er den Plan seiner neuen Entdeckungen im Gebiete der Philosophie vor uns aufrollt. Es ist das Verhältniß der negativen und positiven Philosophie zur Erfahrung, sodann die bestimmte Stellung der negativen Philosophie zur positiven, endlich der Anfang oder das Prinzip der positiven Philosophie. Auf den ersten Punkt wird er bei Gelegenheit der Erinnerung geführt, daß die alte scholastische Metaphysik mit ihrem dogmatisirenden Rationalismus, der unverträgliche Elemente enthielt, von dem Empirismus gestürzt wurde. Seit Kant, sagt er, erhob sich in Deutschland ein reiner Rationalismus, während bei andern Nationen der Empirismus mit seinem gewissenhaften Fleiß eine von jener rationellen Richtung ganz divergirende Richtung einzuschlagen scheint. Indeß liegt diesem Empirismus ein dunkles Bewußtsein zu Grunde, daß es bei diesen Thatsachen, die mit ämsigem Bemühn untersucht und constatirt werden, um etwas mehr als um sie selbst zu thun sei. Diesem durch sich selbst gereinigten Empirismus wird sich zuletzt selbst eine objektive Vernunft aufdrängen, deren sich im Denken der reine Rationalismus zu bemächtigen sucht, und so werden sich beide endlich in einem höhern System begegnen. „Einen Punkt muß es geben, wo die so entfernten Potenzen des menschlichen Wissens, Denken und Erfahrung sich durchdringen und Ein unbezwingliches Ganzes bilden." Keine Frage möchte wohl von den jetzt herrschenden Richtungen der Wissenschaft verschiedener beantwortet werden, als die Frage nach der Stellung der Philosophie zur Empirie. Die frühere Schelling'sche Philosophie behauptete eine vollkommene Versöhnung der Philosophie und Erfahrung vollzogen zu haben, sie wollte das reale Leben des All geistig mitleben, und unmittelbar, ohne das Bedürfniß einer zerglie-

dernden, vermittelnden Wissenschaft, gleich einer wahrhaften Seherin, in das Innere der Natur dringen, und ihre Orakel reden. Denn das in der Erfahrung allein Seiende war für diese Philosophie das Lebendige, Ewige oder Gott. Dasselbe ist auch jetzt noch Schelling's Ansicht; denn soll die reine rationale Wissenschaft durch sich selbst zu jener objektiven Vernunft gelangen, wie die Empirie auch auf ihrem Wege zu derselben objektiven Vernunft gelangt: so muß auch in ihr das Apriori und Aposteriori vollkommen Eins sein; in der Empirie und in der Philosophie wird auf verschiedenen Wegen dasselbe geleistet, derselbe Zweck erstrebt. Es folgt hieraus, daß der eine oder der andere Weg überflüssig ist: die Wahl des einen oder des andern Weges ist daher in das subjektive Belieben verschiedener charakteristisch-bestimmter Nationen gestellt. Es kann nicht fehlen, daß von solchen Behauptungen der Philosophie selbst ausgehend, die Empirie, scheinbar auf einer viel festeren Basis beruhend, die Philosophie ganz verdrängen möchte, da sie ja in ihrem viel sicherern, Täuschungen minder unterliegenden Fortschreiten das Ziel der Wissenschaft allein erreichen wird. Die Hegel'sche Philosophie behauptete, daß die Prinzipien des Seienden, die Prinzipien alles Erkennens apriorische seien, daß alle nothwendigen Bestimmungen des Seins sich durch immanente Methode aus dem Prinzip ableiten ließen, das Prinzip selbst sich zur organischen Totalität aller nothwendigen Bestimmungen des Seins entfalte; diese könnten durch Erfahrung keineswegs vervollständigt werden. Da aber die Idee das in aller Realität (des Begriffs) sich darstellende Prinzip sei, so könne der Begriff als Idee nicht wahrhaft wirklich sein, ohne alles Seiende, das natürliche wie das geistige, als seine Offenbarungen durchdrungen, sich also wirklich zum Prinzip gemacht zu haben. Hier ist es nun, wo die Erfahrung in das System der Hegel'schen Philosophie, um so zu sagen, eingelassen wird; denn an dem in der Erfahrung gegebenen Seienden sollen eben die nothwendigen Bestimmungen des Seienden als nothwendige nachgewiesen, das Prinzip als alle Realität Beherrschendes dargethan werden. Die Empirie unterbricht nicht das System, sondern die Idee erweist sich als Idee in dem ewigen Proceß, da sie den Begriff in Realität hinüber-, die Realität in den Begriff zurückführt. Hier hat also das Apriorische, wie das Empirische seine nothwendige Stelle, denn die Idee ist nicht Idee, sie sei denn als jener Proceß bestimmt,

und das Empirische ist nicht wahrhaft zu erkennen, oder ist vielmehr gar nicht möglich, ohne die an- und- für- sich- seienden Prinzipien. Wie weit hinter einer solchen Auflösung der Aufgabe die „genetische" oder „organische" Methode, welche Trendelenburg, Vorländer und Andere vorgeschlagen haben, zurückbleibt, wie sehr diese in's Unphilosophische zurücksinkt, nicht bedenkend, daß, was sie erzielt, in einer Weise, wie sie der Philosophie entspricht, längst besser geleistet ist: braucht nach dem Früheren nicht weiter auseinandergesetzt zu werden. Die Schelling'sche Auflösung der Aufgabe in einer rein apriorischen Philosophie ist aber eben so unmöglich, als daß die Empirie schlechthin den Forderungen des Wissens genüge. Dafür werden wir sogleich den Beweis liefern.

Die Hauptsache ist, festzuhalten, daß es Aufgabe der Philosophie ist, das Unbedingte zu suchen, daß sie also nicht vom Prinzipe abwärts zu seinen Folgen hinabsteigt, wie dies in den Erfahrungswissenschaften der Fall ist, sondern daß sie aufwärts zum Prinzip hinaufsteigt. Kant hielt mit größter Schärfe diesen doppelten Fortgang der Vernunft aus einander, den Fortgang durch Prosyllogismen und durch Episyllogismen. Daß der Fortgang der Vernunft in Episyllogismen die Reihe niemals erschöpfe, daß hier auf jedem erreichten Punkte sich immer wieder eine nur werdende Reihe aufthue, oder mit dem eignen Ausdrucke dieses Philosophen, daß der Fortgang auf diesem Wege nur ein potentieller sei, hat Kant auf das bestimmteste eingesehn. Dieser potentielle Fortgang ist aber der Fortgang des Empirismus. Zu dem Unbedingten oder zu dem Prinzip aber, sagte Kant, sei nur in einer aufsteigenden Reihe von Vernunftschlüssen, in Prosyllogismen zu gelangen, so daß alle Glieder dieser Reihe gegeben sein müßten. Bekanntlich schloß aus diesen Prämissen, daß, um zum Unbedingten aufzusteigen, alle Glieder in der Reihe des Bedingten gegeben sein müßten, d. h. daß die ganze Reihe auf der Seite der Empirie gegeben sein müsse, um zum Prinzip aufsteigen zu können, daß aber zweitens die Reihe auf Seiten der Bedingungen niemals vollständig, sondern nur potentiell sei — aus diesen Prämissen schloß Kant, daß eine jede Philosophie, die das Unbedingte zu ihrer Aufgabe mache, in sich einen Widerspruch enthalte, und daß es, gäbe es wirklich ein Wissen, dieses sich auf den der Erfahrung zugänglichen Umkreis beschränken müsse. Wir haben oben dargethan, daß unser

Denken nicht in den Kreis, den die reinen Formen sinnlicher Anschauung uns vorschreiben, gebannt ist, daß vielmehr das Denken in freier That sich selbst einen Gegenstand giebt, daß nur so ein Uebergang von Subjekt zu Prädikat, und von Prädikat zu Prädikat denkbar ist, ein Uebergang, der schlechthin nicht im Bereich der Erfahrung liegt: damit fällt die Beschränkung des Erkennens auf das der Erfahrung zugängliche Gebiet. Wohl aber behält der Unterschied des Fortganges der Vernunft in Prosyllogismen und Episyllogismen seine Kraft; es ist der Unterschied der Philosophie und der Empirie, und es leuchtet aus diesem Unterschiede selbst ein, daß sich die Empirie nicht zu wirklichem Wissen vollenden könne, sondern die Philosophie selbst voraussetze. Der Fortgang des Empirismus ist, wie wir gesagt haben, potentiell. Es würde aber eine Reihe in's Unendliche geben, wollte man von einer Bedingung zur andern fortgehn. Auf diese Weise gäbe es gar keine Philosophie, wie denn auch Kant der Vernunft nur ein Gesetz übrig läßt, durch welches sie den Verstand verpflichtet, in der Reihe der Bedingungen auf dem der Erfahrung zugänglichen Kreise Schritt für Schritt, so weit möglich, zurückzugehn, ohne aber je zu vermeinen, bei einem Unbedingten anzukommen; aber auch kein Empirismus ist in diesem Fortgang in indefinitum denkbar, denn auch nur da ist in der Empirie etwas erkannt, wo es aus seiner letzten Ursache erkannt ist. Hiemit setzt der Empirismus, indem er den potentiellen Fortgang auf sich nimmt, die Philosophie selbst voraus. Der Ursachen aber sind viele, die Wissenschaft ist eine; die Philosophie hat es daher zu ihrer Aufgabe, die vielen Ursachen, welche der Empirismus nur voraussetzt, als in einem Prinzip gehalten zu erkennen. Dies ist die Stellung der Philosophie zur Erfahrung, wie sie dieselbe voraussetzt und doch darüber hinausgeht. Es ist dies überhaupt die Stellung der Philosophie zur Erfahrung, das philosophische Problem mag noch so verschieden gelöst werden; es kommt hiebei gar nicht darauf an, ob man mit Spinoza, Leibnitz (denn was Leibnitz eigentlich beabsichtigte, muß erst noch ausgeführt werden), Schelling, zum Theil auch Hegel das Unbedingte in die Totalität der Reihe setzt, so daß die Einheit der Reihe zu erkennen, eben das philosophische Wissen ausmacht; oder ob man, wie wir darauf gedrungen haben, das Absolute außer der Reihe sucht, die Reihe selbst aber nur als die Weise seiner Manifestation

bestimmt — das sind Differenzen der Philosophie selbst, welche irgend welche Erfahrung niemals zu schlichten unternehme! Es kann sich in dieser ihrer Stellung zur Empirie eine Philosophie mißverstehn, aber sie wird, so lange sie Philosophie bleibt, gewiß die angegebene Maxime befolgen müssen; daher sich die gleichsam zur Ergänzung der Fichte'schen Philosophie aus der gemeinsamen Wurzel Kant's hervorgesproßte Herbart'sche Lehre trotz aller tiefen Blicke im Einzelnen nie wird zu bedeutender Geltung erheben können. Wenn wir aber mit dem Gesagten die Stellung der Philosophie dem Empirismus gegenüber verfochten haben, so daß wir nun jeden Empiriker, der sich wider die Philosophie erhebt, auffordern, erst unsre Behauptung, und die Schlüsse, auf welchen sie beruht, zu entkräften; wenn wir daher auch Schelling's Aussicht, daß der gewissenhafteste Empirismus zu der objektiven Vernunft, wir verstehn darunter die letzten Ursachen, die Prinzipien sich erheben werde, für eine unmöglich zu erfüllende erklären: so sind wir doch auch der Ansicht, daß weder die apriorische noch die positive Philosophie Schelling's die richtige Stellung zur Empirie haben können. Denn einerseits eine Philosophie, welche, ohne einen Blick auf die Erfahrung zu werfen, aus der Vernunft, der unendlichen Potenz des Erkennens, den ganzen Organismus des vernünftigen Universums mit all' seinem concreten Inhalt herausspinnt (die negative Philosophie), kann nur abstrakte Abbilder des Wirklichen, nur die Allgemeinheit, die Gattung, aber keine Prinzipien des Wirklichen enthalten; sie kann nur das Allgemeine entwerfen, wovon Schelling in seinen Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie sagte, daß es der Inhalt der isolirten Philosophie sei, die eben wegen ihrer Absonderung die Aufgabe ächter Wissenschaft nicht erfüllt; das Allgemeine aber ist nur die Materie, nur das ὑποκείμενον. Wenn aber Schelling in den drei Potenzen der reinen Vernunftwissenschaft die Prinzipien des Seienden entfaltet zu haben glaubt, oder, wie er sich in jenen Aphorismen ausgedrückt hat, die In-Eins-Bildung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen: so haben wir dies Vorgeben im Früheren bestritten, sowohl in der Kritik jener Potenzen, als in der Beurtheilung der füheren Schelling'schen Lehre, denn diese so wenig als die reine Vernunftwissenschaft enthält ein Prinzip der Specifikation, auf das es in jener In-Eins-Bildung doch wesentlich ankommt. So wenig also in der apriorischen Philosophie Schelling's

das enthalten sein kann, was die Empirie von der Philosophie erheischt, das Prinzip, in welchem die vielen Ursachen, welche die Empirie voraussetzt, gehalten seien, so müssen wir doch dieses Wahre bei ihr anerkennen, daß sie der Erfahrung ein Apriorisches vorausgehn läßt. Anderseits aber, soll die positive Philosophie ihr Prinzip erst an der Erfahrung entwickeln, soll es ihr in einer nie geschlossenen geschichtlichen Reihe erfahrungsmäßiger Fakta, erst zum Prinzip werden: so ist hier der Empirie ein Geschäft übertragen, dem sie nicht gewachsen ist; und es ist das Wesen des Prinzips verkannt, dessen Natur ist, das wahrhaft Wirkliche, d. h. das in seiner Möglichkeit zugleich Wirkliche zu sein. Denn selbst die Erfahrung setzt letzte Ursachen voraus, aus welchen ihre Objekte erkannt werden; darum geschieht es auch — denn woran sollte denn die positive Philosophie ihre Richtung und das Prinzip, nach welchem sie, ihrem Zweck gemäß, die erfahrungsmäßigen Fakta auswählt, und das Verständniß ihrer Fakta gewinnen — daß sich die Potenzen der reinen Vernunftwissenschaft mit ihrem immanenten, nothwendigen Fortgang in die positive Philosophie eindrängen, und nach ihrem Gesetze das Ganze derselben gestalten. Doch von der positiven Philosophie und ihrer Stellung zur Erfahrung werden wir gleich weiter unten sprechen. So viel ist aber gewiß, daß weder die eine noch die andre Philosophie ohne aufgedrungenen Zusatz ihr Vornehmen ausführen kann, und daß beide Halbheiten zusammengenommen ebenfalls der Lösung des philosophischen Problems nicht gewachsen sind.

Wir gehn weiter zu Schelling's Bestimmung des Verhältnisses der positiven Philosophie zur Erfahrung. Hier glaubt er zunächst dem Begriff des Empirismus, den man gewöhnlich zu einem alle allgemeinen Begriffe bestreitenden Sensualismus mache, einen größern Umfang geben zu müssen; Empirismus sei auch die Behauptung, daß alle Philosophie auf die göttliche Offenbarung begründet werden müsse (die sogenannte christliche Philosophie); in höherer Ordnung folge dieser Lehre eine andere Art Empirismus, der, über jede bloß äußere historische Thatsache hinausgehend, alle Ueberzeugung von Gottes Dasein auf ein Gefühl gründe (mit der Behauptung, die Vernunft führe auf Atheismus); eine noch höhere Staffel ersteigt der metaphysische Empirismus, der das Geheimniß des göttlichen Wesens und des Ausgangs der Dinge aus ihm im enthusiastischen Schauen zu besitzen vorgiebt (Theosophie, Mystik).

Alle diese Richtungen stellen sich dem Rationalismus entgegen, und bezeugen durch ihr Dasein, daß die Philosophie sich bis jetzt noch nicht im Stande sah, das, was diese Lehren nur unwissenschaftlich, mythisch, unverständlich, auf die bezeichnete Art leisten, eben dasselbe auf wissenschaftliche, allgemein einleuchtende, die Vernunft überzeugende Weise zu leisten. Es haben jene Richtungen bisher die positive Philosophie vertreten, und immer mittelbar durch ihr Dasein eine solche gefordert. Das Gemeinschaftliche aller dieser Richtungen ist, daß sie von etwas in der Erfahrung Vorkommendem, von etwas in der unmittelbaren Erfahrung Gegebenen ausgehn. Die positive Philosophie dagegen geht so wenig von dem bloß im Denken Seienden, als von einem in der Erfahrung Gegebenen aus, ihr Prinzip, von dem sie ausgeht, ist das rein Transscendente, das allem Denken wie aller Erfahrung zuvorkommt. Das Prius, von dem das Denken in der reinen Vernunftwissenschaft ausgeht, ist ganz nur im Denken, und indem es die Nothwendigkeit hat, in's Sein überzugehn, unterwirft es auch das Denken einem nothwendigen Fortgang; das absolute Prius der positiven Philosophie ist nicht diesem Uebergang ausgesetzt, sondern da von ihm ausgegangen wird, kann es nicht Prius des Seins, sondern nur des Begriffs (der Potenz) sein: vom Sein, das dem Begriff zuvorkommt, muß zum Begriff fortgeschritten werden. Das Sein ist hier Prius, aber nicht ein in der Erfahrung vorkommendes Sein; dadurch, daß der Begriff oder die Potenz (denn dies ist gleichbedeutend) das Posterius ist, erhält sie die Bedeutung des Ueberseienden, und das war der letzte Begriff der negativen Philosophie. War aber von der Potenz zum Sein ein nothwendiger Uebergang, weil die Potenz ein Verlangen hatte nach dem Sein, so ist eine solche nothwendige Folge nicht im Uebergang vom Sein zu der Potenz. Das, was den Fortgang an die Hand giebt, kann „nur die Folge einer freien, das Sein und das Unbewegliche überwindenden That sein, die nur a posteriori zu erkennen ist.“ Die positive Philosophie geht also nicht von etwas in der Erfahrung Gegebenem aus, aber die Folge des von ihm Abgeleiteten bedarf eines faktischen Nachweises und Beweises. Die positive Philosophie läuft, so wie sie ihr absolutes, unverrückbares Prius hinter sich hat, am Faden der nur a posteriori einzusehenden Thatsachen fort, denn daß eine Schöpfung ist, daß der Mensch den Grund der Schöpfung angetastet hat, daß

ihn die vermittelnde Potenz, indem sie ihm in das Außergöttliche folgte, rettete, daß eine Offenbarung als freier Akt Gottes sei u. s. f., das sind Thatsachen, die nicht a priori einzusehn sind, sondern zu ihnen ist nur auf dem aposteriorischen Wege zu gelangen. Die Erfahrung, der die positive Philosophie zugeht, ist nicht eine gewisse, sondern die gesammte Erfahrung, und darum ist ihr Beweis nie abgeschlossen, sie ist eine immer nur fortgehende Erkenntniß, und zwar für die Fortdenkenwollenden. Auch die Gegenwart ist für sie keine Grenze. Insofern ist sie kein System, und dieser Name wäre vielmehr der negativen Philosophie zu geben, da diese nothwendig abgeschlossen ist; sofern aber unter System eine Positives behauptende Wissenschaft verstanden wird, so ist dies die positive Philosophie, nicht aber die negative. Uebrigens hat für die positive Philosophie jede Thatsache eine gleiche Autorität, die Offenbarung nicht mehr als jede andere. Insofern ist sie nicht christliche Philosophie in dem oben angegebenen Sinne; aber wohl ist das Christenthum eine zu begreifende Thatsache, und die Philosophie muß sich selbst und ihrem Prinzip den Umfang geben können, daß sie auch diese Thatsache begreift, so gut man von ihr den Umfang verlangen kann, daß sie die Natur begreife; keine logische Wissenschaft, so weit sie auch über ihre natürlichen Grenzen sich ausdehnt, hat dem Christenthum eine ebenbürtige Philosophie geben können. — Demnach verhalten sich negative und positive Philosophie ganz anders zur Erfahrung; da die Philosophie die einzige Wissenschaft ist, die ihren Gegenstand sich selbst geben, sich selbst erwerben muß, so ist dies eben ihr erstes Geschäft, worin sie frei von aller Erfahrung sich bewegt. Daher ist sie von vorn herein für nichts ausschließlich eingenommen, sondern sie geht vom unmittelbaren Inhalt der Vernunft aus, und läßt von dieser allgemeinen Möglichkeit aus Alles ankommen in's Sein, wobei sie diese möglichen Gegenstände nicht zufällig, wie sie in der Erfahrung sind, von außen sich geben läßt, sondern sich der vollständigen Ordnung versichert, wobei alles Vorige zur Staffel des Folgenden wird. Aber nur als mögliche behandelt sie alle ihre Gegenstände, und bringt sie zur Erkennbarkeit, und überläßt sie dann einer andern Wissenschaft zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit. Die positive Philosophie dagegen ist apriorischer Empirismus" u. s. f.

Wem möchten diese Worte nicht wunderbar dünken? Ein vollständiger Apriorismus, der Alles, ohne nur einen Blick

auf die Erfahrung zu werfen, aus der Vernunft webt, ein Denken, das die beste Welt, das ganze Weltsystem aus sich herausspinnt, und dem es nur an Macht gebricht, mit einem Werde! diese Schöpfung in's Dasein zu rufen, und eine zweite Philosophie, der ein absolutes Prius aber weder im Denken noch in der Erfahrung, sondern beiden vorausgehend, gegeben ist (der fernere Verlauf wird zeigen, woher?), und das mit diesem Prius nur an der Hand der Erfahrung weiter rückt! So wirft uns Schelling wie der böse Dämon des Evangeliums, sobald er uns in seinen Besitz gebracht hat, bald in's Feuer, bald in's Wasser. Wenn uns bei seiner negativen Philosophie Schwindel ergreift, so kommen wir doch in der positiven Philosophie aus dem Wirbel endlich zur Ruhe, wir dürfen uns besinnen, weil wir uns doch da und dort an einen Haltpunkt zum Feststehn bringen können, und uns etwas gegeben wird, worüber wir philosophiren können, wozu wir das Prinzip finden sollen; aber schon erwartet uns eine neue Sentenz: unsre Arbeit soll in's Unendliche gehn, und wir sollen nie die Reihe überblicken können, in der unser Prius, von dem wir in dieser zweiten Philosophie ausgingen, sich als das Unbedingte, als Gott erweist. Vielmehr rollt sich vor unsern Augen eine geschichtliche Entwicklung jenes Prinzips auf, welche durch die Punkte, die uns die Erfahrung theils von dem was wir noch um uns erblicken, theils von dem was die Kunde der Geschichte uns zuführt, an die Hand giebt, hindurch sich continuirend, immer concretere Manifestationen des göttlichen Lebens vor dem erstaunten Auge enthüllt. Ueberwiegt also in der positiven Philosophie die Erfahrung eben so sehr, wie sie in der reinen Vernunft-Wissenschaft ausgeschlossen ist, so kann jene so wenig Philosophie sein, wie diese. Soll eine Erfahrung erklärt werden, so muß das Prinzip, woraus erklärt wird, als ein wirkliches (im vollen Sinne des Wortes) bereits erwiesen sein; ist aber dieses nicht geschehn, und soll es sich selbst erst an der Gesammtheit der Erfahrungen (so weit diese zugänglich sind, und vorausgesetzt, daß sie uns wirkliche Thatsachen liefern) erweisen, so ist dies eine Unmöglichkeit, und wer es geleistet zu haben glaubt, der möge doch den Trugschluß bedenken, der darin liegt. Dazu eben ist die Metaphysik, daß sie die Prinzipien beweise; soll aber an die Stelle derselben die reine Vernunftwissenschaft Schelling's treten, wie er ja die Ansicht hat, daß sie die Stelle der von Kant zerstörten

Schulmetaphysik einnehmen solle: so ist wahrlich das Letzte schlimmer als das Erste. Denn jene Vernunftwissenschaft ist ein ganz müßiges Unternehmen, und die positive Philosophie kann von ihren großen Versprechungen gar keine erfüllen. Offenbar muß man, um eine Erfahrung beurtheilen zu können, ein Prinzip der Beurtheilung haben, sonst ist man den größten Täuschungen unterworfen. Man darf sich nicht auf jenes absolute Prius berufen, um behaupten zu dürfen, daß ein bewiesenes Prinzip der positiven Philosophie vorangehe, denn dieses Sein ist das Nicht-nichtzudenkende, das, wovon nicht abstrahirt werden kann, die vollkommen prädikatlose Substanz, von der in der positiven Philosophie alles Folgende prädicirt wird, aber es ist nie und nimmer Prinzip, denn es hat seine Vollendung erst in der geschichtlichen Entwicklung zu erfahren, ein Prinzip aber ist vollendet, ist das in Wirklichkeit, was es der Möglichkeit nach ist, ist *Zweck*.

Der zweite der vorhin angekündigten Punkte betrifft nun das bestimmte Verhältniß der negativen und positiven Philosophie. Im Vergleich zu dem wahrhaft Seienden das als der erstrebte Inhalt in der Vernunft stehn bleibt, ist alles Vorige in der Vernunft-Wissenschaft das relativ Nicht-seiende; aber das wahrhaft Seiende bringt sie nicht auf derselben Linie zu Erkennbarkeit, weil es nicht ins Sein übergeht und nicht außer dem Denken ist; „doch aber ist es das am meisten Wissenswerthe, ja das in der reinsten Weise zu Wissende, da es allein das rein Seiende ist, während alles Andre aus Wissen und Nichtwissen, Potenz und Aktus gemischt ist. Jenes Letzte ist der Vernunft absolut durchsichtig, παντελῶς ὂν, παντελῶς γνωστὸν. Und wie am meisten des Erkannt-werdens fähig, so ist es allein des Erkannt-werdens würdig. Denn alles Andre ist nur, so zu sagen, zugelassen zum Sein in Beziehung auf das Letzte. Dieses kann die Philosophie nicht unerkannt liegen lassen, auch nicht einer andern Wissenschaft überweisen; vielmehr als den ihr eignen Gegenstand, um den sie alles Andre für nichtseiend achtet, muß sie ihn festhalten, um es damit zur wirklichen Erkenntniß zu bringen — doch nicht in derselben Linie." Die Vernunftwissenschaft erkennt noch verschiedne Möglichkeiten, sich der Existenz jenes Ueberseienden, gegen das sie unmöglich gleichgültig sein kann, zu versichern. Die erste dieser Möglichkeiten ist die subjektivste Form der Religion, so weit sie Praxis, Askese ist, um durch die möglichst vollkommene Vernichtung

seiner selbst und alles zufälligen Seins, das mit dem religiösen Subjekt in Verbindung steht, das Ueberseiende für sich hervorzubringen; eine Form der Religion, welche ganz an das Subjekt gebunden, objektiver Manifestationen nicht bedarf, so wenig, als der objektiven Wissenschaft; die andre Möglichkeit ist, durch die Kunst in äußern Produktionen den über den Stoff erhabenen, schaffenden Geist gegenwärtig zu machen, den über alles Zufällige, über alles Verdunkelnde, mit Geistesklarheit hinwegschreitenden, alles Widerspruchsvolle lösenden Genius zu beschwören. Beides ersieht die Vernunftphilosophie nur als Möglichkeiten, die über sie hinausschreiten, und die sie zur Verwirklichung andern Sphären überweist; was sie aber als Möglichkeit ersieht, in deren Verwirklichung sie mit sich identisch bleiben kann, ist eine zweite Philosophie, die sie nicht außer sich sondern über sich stellt, „wo das Ueberseiende objektiv wie in der Kunst und doch subjektiv zur unmittelbaren Gewißheit wie in der Religion zu verwirklichen ist.“ Mit dieser Forderung „endigt die negative Philosophie ihre Funktion, in der sie Wissenschaft aller Wissenschaften ist, deren gegenseitige Ueber- und Unterordnung sie nach unfehlbarer Methode darstellen und enthalten kann; weßhalb aber eben ihre Eigenthümlichkeit ist, das wirkliche Wissen nicht in sich, sondern in den Wissenschaften zu setzen, deren Wissenschaft sie ist.“ Indem sie nun jenen Gegenstand als den nothwendig zur wirklichen Erkenntniß zu bringenden ausspricht und fordert, setzt sie das Wissen nicht mehr außer sich, ist aber damit zur positiven Philosophie geworden. Die negative Philosophie für sich ist nicht Philosophie; die Philosophie sucht sich nur in ihr, um in der positiven sich zu erreichen. Jene ist daher die πρώτη ἐπιστήμη, was sie schon als Wissenschaft der Wissenschaften, ja der Philosophie selbst, ist, die positive ist die höchste Wissenschaft. „Zwischen beiden Wissenschaften liegen alle Wissenschaften in der Mitte, und die Philosophie, die als negative voraufgeht, beschließt als positive alle.“ Die Vernunftwissenschaft setzt die positive Philosophie; zur Anerkennung derselben ist sie nun gekommen, nachdem sie sich lange Zeit als Selbstzweck betrachtet hatte, und auch nur durch diese Täuschung sich vollenden konnte. Doch soll sie nicht bloß als Einleitung zur positiven Philosophie betrachtet, ihre selbständige Stellung soll nicht verkannt werden; vielmehr tritt sie an Stelle der Schulmetaphysik, und ist die rein aus den eignen Mitteln der Vernunft aufgeführte apriorische Wissenschaft.

Aber sie würde eine ganz nichtige Wissenschaft sein, ohne irgend ein positives Resultat, wenn sie nicht die positive Philosophie forderte, dadurch wird ihr Inhalt zu Theil, und sofern haben beide Philosophieen nur Einen Inhalt. Die in der negativen Philosophie gedemüthigte und gebeugte Vernunft richtet sich in der positiven wieder auf; die negative strebt der positiven zu, indem sie sich von allem nothwendigen Inhalt des Denkens immer mehr befreit. So fällt die Zweiheit der Philosophieen als ein Schein dahin. Die positive Philosophie könnte für sich beginnen; denn sie hat ihren absoluten Anfang und leiht nicht ihr Prinzip aus der negativen; es ist ihr eigner Wille, wenn sie diese sich voraussetzt; die negative könnte auch für sich bestehn, wenn sie aller wirklichen Erkenntniß entsagen wollte. Aber kann sie dieses als Philosophie? Was bliebe ihr den Fragen, die man hauptsächlich an sie richtet, gegenüber übrig, als zu sagen, entweder: Gott sei nur das Geschöpf des Gefühls und der Einbildungskraft, wie sich eigentlich **Jacobi** hätte consequent aussprechen müssen; oder der wirkliche Gott habe sein einziges Leben nur in der Entwicklung des menschlichen Geistes. Denn das wäre die folgerichtige Lösung in der negativen Philosophie. Vielmehr aber wird die negative Philosophie erst durch die positive begriffen, und auf die positive ist von Anfang an die neuere Philosophie angelegt gewesen, nur trat die Kritik dazwischen, weil sich der rationelle Standpunkt an transscendente Ideen wagte. Die negative Philosophie ist die Philosophie für die Schule, die positive für das Leben."

Abgesehn von den mancherlei Widersprüchen, daß der negativen Philosophie bald Selbständigkeit zugesprochen bald versagt wird, fragt es sich, ob die negative Philosophie wirklich das Verlangen und die Forderung aussprechen könne, daß ihr höchster Gegenstand als existirend erwiesen würde. Wir glauben, dies könne sie gar nicht interessiren, denn da es ihr von jedem Dinge gleich ist, ob es ein Dasein habe, wenn sie nur in der Entwicklung ihrer Reihe kein nothwendiges Glied überspringt, so wird sie auch befriedigt sein, in ihrer abschließenden Idee die höchst mögliche Vernunft-Einheit erlangt zu haben, in der das Denken vollkommen bei sich anlangt und sich befriedigt sieht. Wir können wenigstens nicht einsehn, warum **Schelling** der Vernunft, die er erst gewaltsam in sich hineingetrieben, um Alles aus sich zu vollbringen, wieder das süße Verlangen nach der Wirklichkeit

erwecken will, es müßte denn sein, daß sie des Zwanges mit ihrer angebornen Federkraft sich entledigend, ihr natürliches Bedürfniß, nun aber nicht mehr auf naturgemäßem Wege zu befriedigen suchte, aber da hätte sie eben nicht in den Nothstand der negativen Philosophie versetzt werden, sondern ihren vernünftigen Wünschen überlassen werden müssen.

Wenn nun Schelling behauptet, daß die positive Philosophie mit ihrem absoluten Anfang von sich selbst anfangen kann, so ist jeder Zusammenhang zwischen beiden Wissenschaften abgerissen. Diese Zusammenhangslosigkeit zeigt sich auch darin, daß beide Wissenschaften Totalitäten, Systeme sind, ohne z. B. wie die verschiedenen Systeme des Organismus durch die belebende Kraft desselben zusammengehalten zu werden. In einem Organismus haben alle Systeme, die in ihm sind, dasselbe bewegende Prinzip, jedes aber vollbringt von demselben Prinzip bewegt, seinen Zweck in seinem Stoffe und ist dem andern coordinirt und nur dem bewegenden Prinzip subordinirt. Das ist das natürliche Vorbild ächter Wissenschaft. Wie gar wenig nähert sich Schelling diesem Vorbilde! Er will, daß die eine Wissenschaft in der andern ihren Zweck habe und daß diese letzre selbständig sein könne ohne die andre. Da muß sie also auch wohl das Ganze der Philosophie sein. Er will, daß sie beide eine Einheit bilden sollen, und doch giebt er ihnen verschiedne bewegende Prinzipien. Nirgend bemerkt man ein natürliches Band, das sie beide vermittelt. Kurz es ist der ganze Plan, die Philosophie in diese zwei Stücke zu zerlegen, ein durchaus subjektiver Einfall, der gar nicht bewiesen ist. Die Philosophie ist Eine Wissenschaft und muß sich ganz anders gliedern, als Schelling mit geometrischer Symmetrie hat herauskünsteln wollen. Zwar ist bisher noch keine genügende Gliederung gefunden worden. Die Hegel'sche Gliederung der Philosophie leidet an dem großen Mangel, der viele Schwierigkeiten dieser Philosophie herbeiführt, daß sie eine Reihenfolge der Subordination durchgeführt und hierdurch die Einheit des Prinzips zu bewahren gesucht hat; aber der Plan Schellings ist ein coup de desespoir, der, wie wir sehn werden, nicht einmal aus der Verlegenheit hilft. Schelling hat auch die Zweiheit gar nicht durchführen können; es ist bei ihm Eine und dieselbe Philosophie nur in zwei verschiedenen Betrachtungsweisen. Schon vorhin wurde die Bemerkung gemacht, daß, wenn die positive Philosophie für sich bestehn könne, sie die ganze Philosophie sein müsse. Dasselbe

läßt sich auch von der negativen Philosophie sagen, schon daraus folgt, daß sie beide nur durch die subjektive Betrachtungsweise unterschieden sein können. Und wenn wir genau zusehn wollen, so ist wirklich in jeder dasselbe enthalten, ist sogar derselbe Fortschritt, ja sie sind nicht einmal in der Betrachtungsweise verschieden. Die positive Philosophie giebt sich an dem actu nothwendigen Wesen allerdings einen entschiedener bestimmten und festen Ausgangspunkt, der nicht mehr dem Umsturz ausgesetzt ist, wie die unentschiedene Potenz des Anfangs in der negativen Philosophie, aber indem mit der ersten Scheidung des in jenem actu nothwendig Seienden enthaltenen natura sua nothwendigen Wesens von seinem geradezu- und blind Existiren die Befreiung dieses Wesens von seinem „unvordenklichen" Sein als Aufgabe hingestellt wird, so ist alsbald der Anstoß da zu jenem nothwendigen Prozeß der Potenzen, die wir aus der negativen Philosophie kennen, er verläuft in ganz derselben Weise, wie er dort vorgestellt wurde, und in derselben Ordnung und setzt dieselbe Produkte ab, so daß das letzte die Final-Ursache ist, der sich alles Vorige subordinirt; und so wie das, was durch diesen Prozeß zur bloßen Grundlage gemacht werden sollte, sich wieder aufrichtet, beginnt von Neuem der Verlauf des Prozesses in derselben Succession der Potenzen, bis er sich wieder schließt, und in der Harmonie des Resultates sich beruhigt; aber auch dann wirken dieselben Potenzen nur in mehr beruhigter Stimmung fort, und ohne daß ein neuer Umsturz zu befürchten wäre. Das zuletzt Erreichte (das eigentlich nie erreicht wird) ist das Reichste und Concreteste, das Höchste; und wenn nun auch die positive Philosophie das natura sua nothwendige Wesen als den Lebenspunkt dieser Entwicklung denkt, und es als trennbar von dem Prozeß und dessen Potenzen sich möglicher Weise vorstellt, und ihm hiemit die Bedeutung eines an und für sich seienden Prinzips zu geben scheint, so ist doch dieß nur ein Schein, der alsbald verschwindet, wenn man darauf reflektirt, daß dieses natura sua nothwendige Wesen nur durch diesen Prozeß das unvordenkliche blinde Sein, in welchem es sich so wie es ist, von Ewigkeit eingeschlossen findet, von sich hinwegbringt und sich frei macht. Gott resultirt daher in seiner vollkommensten Freiheit und Seeligkeit, nur am Ende des Prozesses, und da dieser nie geschlossen ist, ist er der Prozeß selbst, er ist die im theogonischen Prozesse sich befreiende Substanz. War es denn nun ein andrer Inhalt, den die

negative Philosophie vortrug? War es nicht hier die unendliche Möglichkeit des Seins, die kraft der in ihr dem Sein widerstrebenden Richtung das ins Sein Hinabgeflossene bildete und formte, es dem blinden Sein, das nur Grundlage sein sollte, abzugewinnen strebte, es vollständig in Licht durchdrang im Menschen, und über diese Stufe selbst hinausdringend sich gleichsam an dem vom Sein entferntesten Orte niederließ? Wozu doch dies große Geheimniß des göttlichen Lebens und der Weltgeschichte in zwei Wissenschaften niederlegen, deren unterscheidender Charakter willkürlich und gegen alle Analogie gesunder Philosophie ersonnen ist, zwischen denen ein täuschender Zusammenhang gebildet wird, da doch die eine die andre überflüssig macht? Dies große Geheimniß, das schon die alte Gnosis in kräftiger Poesie vortrug, das der Manichäismus in seinen eklektischen Bestrebungen ergriff und durch das Mittelalter fortpflanzte, das von Neuem erfunden ward von phantasievollen Mystikern, das auch Baader und Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit wieder erfanden? Und damit soll ein neues Blatt in der Geschichte der Philosophie vollgeschrieben werden?

Im Denkmal auf Jacobi scheinen beide Wissenschaften noch Eins gewesen zu sein. So z. B. möchte eine Stelle in dieser Schrift so ziemlich in der Mitte stehn zwischen einer Behandlung dieser Materie in der negativen und in der positiven Philosophie. S. 111. f. „Jacobi statuirt ein unbedingtes Wissen Gottes, das unmittelbar aus der Vernunft entspringt. Hierin kann ich ihm nicht beistimmen. Das rein unmittelbare Wissen der Vernunft kann nur ein Wissen, vermöge ihres absoluten Gesetzes sein — ein Erkenntniß des Widerspruchs, oder der absoluten Identität des Unendlichen und Endlichen als des Höchsten. Dieses Erkenntniß ist zwar insofern auch ein Erkenntniß Gottes, in wiefern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder genauer zu reden, dasselbe Wesen ist, welches sich zum persönlichen Gott verklärt. Aber ein Wissen und Erkennen des persönlichen Gottes kann es doch nicht heißen. Auch habe ich es nie dafür gegeben. Ich setzte Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und wiefern er nur als dieses Gott sensu eminenti ist, kann er auch nicht als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch aufs strengste genommen, Gott genannt werden."

Was mochte aber Schelling für einen Grund haben, die beiden Wissenschaften späterhin zu scheiden? Jedenfalls war er dabei geleitet von dem Bewußtsein der Schwierigkeiten, welche ein immanent fortschreitendes, eines Prinzips der Specification entbehrendes, das Erste dem Folgenden und so weiter unterordnendes, und so zuletzt Alles an Einem Prinzip aufhängendes System drücken; es kann nämlich ein solches System alle die Fragen nicht beantworten, die der Spinozismus nicht beantworten kann, denn dies ist der Spinozismus selbst; es ist gleichgültig, ob man in immanenter Entwicklung ascendirt zu dem absoluten Prinzip, oder ob man von ihm als dem Ersten in gleichem Fortschritt Alles ableitet. Der Spinozismus hat dieß geradehin durchgeführt, ohne irgend die Berechtigung dieses seines ersten Axioms zu beweisen. Daß nicht Alles sich unterordnen lasse, sondern daß es Beigeordnetes gebe, darüber hat er hinweggesehn. Freiheit ist daher in diesem Systeme ein leerer Schall, denn wo Eines dem Andern sich in nothwendiger Folge unterordnet, um alle Daseinsweisen auf das Absolute zurückzuführen als bloße Reflexe desselben, da ist die Freiheit ein bloßes Phantom. Gott als die einzige in sich seiende Substanz wird zum umfassenden Universum dieser Erscheinungsweisen, oder zu dem in aufwärtssteigender Linie sich hervorbringenden Proceß gemacht, und genau genommen, bleibt ihm nur die Bedeutung der letzten abschließenden formalen Vernunft-Einheit. Diese und andere Bedenken mochten Schelling von der fernern Durchführung eines immanenten Vernunft-Systems abmahnen; er wollte den Gang eiserner Nothwendigkeit in einen freien Fortschritt umsetzen, er überließ jenen der Vernunft und gab ihm bloß subjektive Bedeutung, räumte aber damit eigentlich die Jacobi'sche Behauptung ein, daß die Vernunft, wenn sie in wissenschaftlicher Weise den Begriff Gottes sich vermitteln wolle, auf Spinozismus führe; und so in seinem ererbten Reiche geschlagen, dachte er mit den noch übrigen Streitkräften sich ein neues schöneres Reich zu erobern, worüber er jenen Verlust gern verschmerzte. Aber was hilft es die Consequenz eines Systems von sich ablehnen, und doch den Grundgedanken desselben behalten? Die Consequenz wird sich unvermerkt einschleichen, wo nicht, so wird sich durchgängige Haltungslosigkeit bemerkbar machen. Schelling hat in seiner positiven Philosophie den Spinozischen Grundgedanken der Ableitung von Allem aus der Substanz oder dem Prozesse derselben in successiver unterordnender Reihe, keineswegs auf-

gegeben; indem er nun den immanenten, von einer durchgreifenden Nothwendigkeit beherrschten Zusammenhang in freie Glieder auflösen wollte, zu denen nur a posteriori fortzugehn sei, und so den Gedanken einer geschichtlichen Philosophie durchführte, ist es ihm begegnet, daß er das absolute Prinzip, das als solches nach dem Grundgedanken nur in der Verkettung mit der ganzen Entwicklung seiner Daseinsweisen ist, scheinbar fertig zuerst hingestellt, und doch nachher in nothwendiger (von dem a priori eingesehenen Proceß getragener) Reihe seine vollendete und es selbst vollendende geschichtliche Entwicklung, den Fortschritt zu seinen höchsten Erscheinungsformen nachgeholt hat. Und so besteht abermals die positive Philosophie in einer Reihe auf einander folgender, und sich immer höher erhebender Stufen, in denen das Absolute seiner vollendeten Freiheit, Geistigkeit und Seligkeit immer näher kommt, und es ist nur eine Täuschung, wenn man eine immanente logische Entwicklung daraus verbannt glaubt. Wir sind weit davon entfernt, die Absichten Schelling's zu verkennen, und sein Verlangen, der bis jetzt herrschenden und noch nicht überwundenen, obgleich sich selbst immer verurtheilenden Richtung der Philosophie zu entkommen, aber beim strengen Urtheil über philosophische Systeme kommt es nicht darauf an, was sie gewollt haben, sondern was von ihnen geleistet worden ist. Das Problem, was oben aufgestellt worden ist, ist als das zu lösende zwar von der neuen Schelling'schen Philosophie anerkannt, aber nicht gelöst worden.

Hiernach ist der dritte der oben angekündigten Punkte zu erörtern, der Anfang der positiven Philosophie. Der letzte Begriff, der in der reinen Vernunftwissenschaft sich ergiebt, ist die Potenz, welche selbst reiner, ungetrübter actus ist. Am Ende der reinen Vernunftwissenschaft ist sie noch in der Vernunft eingeschlossen, aber diese sieht noch a priori ein, wie jene Potenz existiren muß, wenn sie existirt. Denn da sie der Vernunft als die nothwendig seiende, dem Uebergang und der Ungewißheit des Uebergangs von der Potenz zum Aktus nicht ausgesetzte sich ergiebt, so kann sie nur das Sein zum Prius haben. Das richtig verstandene ontologische Argument führt uns auf den Anfang der positiven Philosophie. So weit es beweiskräftig ist (nämlich es sagt ja auch im Obersatz nur eine Weise des Existirens, nämlich das nothwendige Existiren aus), sagt es aus, Gott könne nicht zufällig, sondern nur nothwendig

existiren, nicht per transitum a potentia ad actum. Wenn er also existirt, so kann er nur das An-und-vor-sich-selbst-Seiende sein (das vor seiner Gottheit Seiende), d. h. er ist das geradezu, seinem und allem Begriff vorausseiende Sein, das schlechthin nothwendig Seiende. Das also läßt sich einsehn, daß, wenn Gott existirt, er das an-und-vor-sich Seiende ist. Da aber eben jenes nicht bewiesen ist, daß Gott existirt, so kann die positive Philosophie nicht von dem Satz ausgehn: Gott ist das an-und-vor-sich Seiende; sondern den Begriff Gottes fallen lassend, muß sie von dem Geradezu- oder Blind-Seienden ausgehn, und zusehn, ob sie von diesem zu dem Begriff Gottes gelange. Die positive Philosophie darf nicht vom persönlichen Gott ausgehn, sondern ihr Ausgangspunkt ist das allem Denken voraus Existirende, das A se esse des Spinoza. Spinoza fiel nur mit diesem Anfang, von welchem nur im freien Denken fortzukommen ist, in's nothwendige (logische) Denken zurück. Die negative Philosophie giebt sich ihre aprioristische Stellung durch das allem Sein zuvorkommende Denken; dem Sein, wovon die positive Philosophie ausgeht, geht kein Begriff voran; vielmehr geht sie vom Sein zum Begriff, zum Ueberseienden. Das nothwendig-Seiende ist nicht von der Art, daß ihm durch einen vorangehenden Begriff das Sein auferlegt wäre, denn so nimmt es der ontologische Beweis: „Gott ist das nur nothwendig-sein-Könnende, also auch nur das nothwendig-Seiende ist in sich die Potenz des das-höchste-Wesen-Seins, das das-höchste-Wesen-sein-Könnende, oder das höchste Wesen hat die nothwendige Existenz zu seiner Potenz." Potenz nicht im Sinne eigentlicher Potenz, die in's Sein übergehn kann, vielmehr ist alles Potentielle ausgeschlossen, Gott in potentia ist actus purus. „Zu diesem Begriff des nothwendig, d. h. allem Begriff voraus Seienden führt durch ihren letzten Schluß die negative Philosophie. Aber eben mit dem blind-Seienden ist die Philosophie auf das gekommen, was keiner Begründung bedarf; zu ihm kann von nichts aus gelangt werden; sein Wesen ist, unabhängig von aller Idee zu sein. Der Begriff des blind-Seienden löst sich von der Voraussetzung, den er in der negativen Philosophie hat, ab, und die positive Philosophie, indem sie den Begriff fallen läßt und bloß das Blind-Seiende hat, ist ganz selbständig und kann geradezu davon anfangen. Spinoza fing geradezu vom unendlich Existirenden an; das blind Existirende ist das, was

alles, was vom Begriff herkommen möchte, niederschlägt, vor dem das Denken verstummt." Das Existiren ist nicht Prädikat des nothwendig-Seienden, sondern dieses ist das Existiren selbst. Das Sein, dem die Vernunft sich nicht vor, sondern das sie vor sich setzt, kann sie nur absolut außer sich setzen, um es erst a posteriori für sich zu erhalten. Wie die Potenz der negativen Philosophie der Begriff der in sich zurückgehenden Vernunft ist, so ist das Sein der Begriff der aus sich gesetzten Vernunft, sie ist in ihm ekstatisch; die negative Philosophie hat eine Bedingung, daß sich die Vernunft in sich zurückziehe, die positive hat keine Bedingung, nur die, daß die Vernunft in ihr sich nicht zum Objekt mache; „insofern ist das nothwendig Existirende der unbedingte Vernunftbegriff, in dem die Vernunft sich von sich selbst befreit, von der nothwendigen Bewegung sich befreit zum freien Denken, welches auch allein vom nothwendig-Existirenden hinwegbringt." Das nothwendige Existiren ist nicht zu erschließen, es hat keine Prämisse, kein Prius; und man hat doch nicht zu fragen, ob das nothwendig Existirende existire: eben darum ist es das nothwendig Existirende, weil es alles Können, alle Potenz ausschließt. „Nicht minder absurd ist die Frage, welches Wesen jenes nothwendig existirende sein könne. Wenn Kant sagt: die Aufgabe der dogmatischen Metaphysik drehe sich darum, zu einem absolut Nothwendigen einen Begriff, und zu einem Begriff das absolut Nothwendige zu finden; die Vernunft erkenne nur dasjenige, was aus seinem Begriff nothwendig sei, als nothwendig: so sage ich dagegen: als schlechthin nothwendig nur das, dem kein Begriff vorangeht. Zum absolut Nothwendigen einen Begriff finden, kann heißen einmal: ein Begriff solle gefunden werden, von dem sich das nothwendig-Existirende ableiten lasse; (so meint es Kant). Aber ließe sich das nothwendig-Existirende von einem Begriff ableiten, der ihm voranginge, so wäre es selbst aufgegeben. Darum kann man auch vom Begriff Gottes aus nicht zum nothwendigen Existiren gelangen, und geht man auch in der negativen Philosophie durch den Begriff Gottes zum nothwendig Existirenden fort, so muß man doch den Begriff Gottes fallen lassen, und nur vom rein Seienden aus läßt sich wieder zum Begriff als dem Posterius gelangen, so daß in der positiven Philosophie nicht die Existenz Gottes, sondern die Gottheit des Existirenden bewiesen wird. Dies, daß man vom rein Seienden zum Begriff gelangt, könnte der

zweite Sinn sein, der sich mit Kant's Worten verbinden ließe, und in diesem Sinne ist es Aufgabe der positiven Philosophie. Der andere vorher bestimmte Sinn enthält etwas Unmögliches, und Kant sagte richtig, es sei unmöglich, zu einem Begriff unmittelbar die nothwendige Existenz zu finden. Nur hätte Kant den Begriff des nothwendig-Seienden von der Complikation mit dem Begriffe Gottes ablösen, und das nothwendig-Seiende ganz frei von allem Begriff setzen sollen, was ihm um so näher lag, da er das nothwendige Existiren als einen Vernunftbegriff, der sogar die Vernunft überwältige, anerkannte." Der Begriff des höchsten Wesens ist der immanenteste, und beschließt die negative Philosophie; der des nothwendig-Seienden ist der absolut transscendente. Ein Schluß von der höchsten Idee auf die Existenz wäre transscendent, und ein solcher wird mit Recht von Kant verboten. Wir aber überbieten die zaghafte Transscendenz der alten Metaphysik, und gehn von dem absolut Transscendenten aus, was Kant uns nicht verbieten kann; vom Transscendenten anfangend, können wir nichts überschreiten. Die Vernunft setzt das absolut außer ihr Seiende als das Prius, um es wieder zum Inhalt der Vernunft zu machen, da es sich nämlich a posteriori als Gott erweist. Der Inhalt der negativen Philosophie war der mit der Vernunft identische, das blind-Existirende ist der mit der Vernunft nicht identische Inhalt, kann aber der Vernunft zugehn. „Die negative Philosophie hat zum Inhalt das a priori begreifliche Sein, die positive das a priori unbegreifliche Sein, damit es a posteriori ein begreifliches werde. Das Unerkennbare des blind-Seienden wird in Gott begreiflich."

Es ist hier nichts weiter der Beachtung werth, als das merkwürdige Manöuvre, wodurch Schelling das nothwendig-Existirende gewinnt, dessen Begriff oder dessen Bestimmtheit es ist, zu existiren. Schelling verbietet uns mit Kant das ontologische Argument, den Schluß vom Begriff auf die Existenz. Kant verbietet diesen Existential- oder synthetischen Satz, weil es ihm an Vermittlung fehle, weil kein Mittelglied gesetzt sei, um die Existenz nothwendig mit dem Subjekte zu verbinden. Dies giebt Schelling zu, oder behauptet es vielmehr mit Kant, aber was thut er denn? giebt er nicht wieder das ontologische Argument? Denn daß er den Begriff Gottes fallen läßt, das verändert die Sache gar nicht; genug, er schließt aus einem Begriff auf ein nothwendig Existirendes, mit

dessen Begriff seine Existenz gesetzt ist. Oder vielmehr er schließt gar nicht, denn er sucht gar nicht nach einem Mittelbegriff, sondern sagt nur: wenn Gott nothwendig ist, so ist er nothwendig, oder: wenn Sein nothwendig ist, so ist es nothwendig. Er analysirt also nur den Begriff des nothwendigen Wesens und setzt, was er beweisen wollte, voraus. Am scharfsinnigsten hat Kant den ontologischen Beweis entwickelt in seinem „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), da trägt er ihn so vor: alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Vergl. auch die Propos. VII. von Kant's Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755). Was also erschlossen wird im ontologischen Beweise, das ist gerade das nothwendige Existiren, oder das ens cujus existentia praevertit ipsam, et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur (Kant's Propos. VII.). In seiner Kritik der reinen Vernunft richtet Kant eben seinen Angriff dagegen, daß die Nothwendigkeit der Existenz gefolgert wird; stände sie, wie Schelling meint, im Obersatze, so wäre bei übrigens richtiger Subsumtion der Beweis vollständig. Wir sehn also gar nicht ein, weßhalb sich Schelling immer auf Kant beruft, da er doch stets das Gegentheil davon selbst thut. Die Waare, die er erst mit Kant verbietet und einen Einfuhrzoll darauf legt, schmuggelt er selbst ein; er erklärt seine Impotenz, den Beweis führen zu können dafür, daß ein nothwendiges Wesen existire, und doch will er es wieder bewiesen haben und seiner positiven Philosophie einen unverrückbaren Anfang geben; er führt das nothwendige Wesen unter einem andern Namen (das a se esse) wieder ein, aber das a se esse des Spinoza ist nichts andres als das ens realissimum, das durch seinen Begriff existirt. Ob dieses Wesen nun blind oder sehend, ob es lahm oder gut gewachsen ist, das thut gar nichts zur Sache, sondern nur ob es ein nothwendig Existirendes ist. Jenes sind keine wesentlichen, sondern zufälligen Bestimmungen, ob es als blind oder sehend zu bestimmen sei, ist erst dann die Frage, wenn

bewiesen ist, daß ein solches sei. Spinoza hat sich die Sache nicht so leicht gemacht, sondern erst durch eine Reihe von Beweisen gezeigt, daß ein solches Wesen existiren müsse. Wir halten hienach Schelling, bevor wir mit ihm in die positive Philosophie eingehn, folgendes Dilemma entgegen: Das Blindseiende, ist es nothwendig oder nicht nothwendig? Ist es nicht nothwendig, so kann es nicht der Anfang der Philosophie sein: Ist es nothwendig, so hat es entweder den Begriff seiner Nothwendigkeit in sich selbst und ist das Absolute oder das ens realissimum, oder es ist nicht das Absolute, sondern als nothwendig von einem Höheren abgeleitet; ist das letztere der Fall, so kann es nicht Anfang der Philosophie sein; ist es das ens realissimum, so hat Schelling den Beweis zu führen, daß das ens realissimum nothwendig existire.

Wenn nun Schelling so ohne Weiteres dem Gedankending seines absolut Nothwendigen ein Sein zu verschaffen weiß, so wächst unsre gerechte Verwunderung, daß er eine positive und negative Philosophie unterscheidet. In welcher Erfahrung hat er denn jenes unvordenkliche Sein gefunden, er sagt ja selbst, daß es gänzlich hinweggeschafft worden und daß an seine Stelle ein andres Sein getreten sei (s. unten), er könnte also nur durch einen Schluß aus dem jetzt durch Erfahrung erkennbaren Sein zu jenem unvordenklichen gelangt sein, aber worin liegt denn die Nothwendigkeit eines solchen Schlusses, auch wird sich Schelling nicht darauf einlassen, die Nothwendigkeit dieses Schlusses zu zeigen, da in der positiven Philosophie kein nothwendiges Denken vorkommt; ist aber dieses der Fall, ist vom unvordenklich Seienden zu anderem Seienden kein nothwendiger Fortschritt, so läßt sich jener Anfang auch von dieser Seite nicht erweisen. (Man bemerke beiläufig, wie Schelling dem „Halbkopf" Jacobi auch hier wieder einen wesentlichen Satz eingeräumt hat.) Demnach ist auch in der positiven Philosophie wie in der Identitätslehre das Absolute, das nothwendige Wesen eine Voraussetzung.

Uebrigens soll uns doch Schelling vormachen, wie wir aus dem Begriff eines nothwendigen Wesens sollen den Begriff weglassen, um bei dem rein Existirenden anzulangen; uns dünkt, es ist dies dasselbe Kunststück, wovon er sagt, daß es Hegel gemacht habe, als er die absolute Idee in ihr Anderssein umschlagen ließ. Daß es damit eine andere Bewandtniß habe, ist früher gezeigt. Aber es ist ein noch viel gefährlicheres

Unternehmen, wenn ein „Delischer Schwimmer," in welcher Eigenschaft Schelling seine Zuhörer ihm zu folgen heißt, die bloß als möglich gedachte Idee des höchsten Wesens in die unzugängliche, allem Begriff widerstrebende Materie umsetzen soll, um sie aus diesen Tiefen des Wassers beleibt und wirklich hervorsteigen zu lassen. Doch Schelling erläßt auch wohl — und in diesem Erlaß beruft er sich auf Spinoza — seinen Schwimmern den Sprung aus der Höhe; ist er doch gewiß, daß aus den chaotischen Tiefen der Wasser die Potenz, der Begriff hervorsteigen werde. Und da wären wir ja wieder mitten in der früheren Schelling'schen Philosophie, und wartet unser wieder das erhebende Schauspiel des Hervorgangs der Dinge aus dem Absoluten.

Nunmehr treten wir in die heiligen Räume der positiven Philosophie ein. Wir lassen ihren allgemeinen Theil, der die metaphysischen Prinzipien der ganzen neuen Schelling'schen Lehre entwickelt, ohne weitere Unterbrechung sich ausbreiten.

Das Prinzip der positiven Philosophie ist das Unzweifelhafte, das gegen alle nachfolgende Möglichkeiten gesichert ist, weil es der Potenz vorausgeht. Gelangen wir vom Sein aus zur Potenz, so wird diese gegen allen Umsturz gesichert sein, da sie das Sein nicht vor sich, sondern hinter sich als überwundenes hat, als Vergangenheit. Jenes Sein, als eine aller Möglichkeit, allem Begriff zuvorkommende Wirklichkeit ist darum ein wahrhaft originales; weil es das Erste ist, das sich dem Denken entgegenwirft (objicit) und ihm entgensteht, weil es allem Denken zuvorkommt, kann das unvordenkliche Sein genannt werden. Was a priori unbegreiflich ist, macht die Philosophie a posteriori zum Begreiflichen: Gott in der Unbegreiflichkeit seines Seins ist nicht der wahre Gott. Das wahre Wesen Gottes ist sein Begreifliches. Jenes reine Existiren, actus purus existentiae, ist nicht verschieden von dem Wesen, sondern das Wesen ist das reine Existiren selbst; und die alte Formel findet hierauf ihre Anwendung: In deo essentia et existentia unum idemque sunt: Das Existiren ist hier der einzige Begriff von Gott. Das Gleiche drückt die Formel aus: est ipse suum esse, so wie auch das a se esse, das primum quod de Deo concipi potest, denn es bezeichnet das Geradezu-Sein, ohne vorhergehende Potenz-Sein; Spinoza hob dies a se esse der Gottheit am meisten hervor, ohne aber davon hinwegkommen zu können. Das ist nun eben die Schwierigkeit, denn der actus purus ist

unbeweglich, und nur mittelst der Potenz kann weiter gekommen werden. „Das unvordenkliche Sein ist das reell Erste; irgend einmal war nichts als eben dies rein Seiende; da aber außer ihm Anderes existirt, so muß es ein Mittel geben, davon hinwegzukommen.“ Von einer dem Sein vorangehenden Potenz kann nicht die Rede sein, also nicht zum voraus, ehe es ist, kann das rein Seiende Potenz sein, „aber daraus folgt nicht, daß das Sein nicht nach der Hand, post actum, nachdem es ist, also a posteriori allerdings das Sein-könnende sei; es ist nicht durch die Natur des rein-Seienden widersprochen, daß demselben sich nach der Hand eine Möglichkeit darstelle, ein Anderes zu sein, als es unvordenklich ist.“ Nehmen wir nun an (die Berechtigung zu dieser hypothesis später!), es zeige sich jenem Sein ein andres Sein als Möglichkeit, welches es annehmen, adoptiren könnte, so würde es sich zur potentia potentiae erheben, von seinem unvordenklichen Sein befreit, wahrhaft und wirklich Seiendes werden. Gerade dieses unvordenkliche Sein, das sein selbst sicher ist und für dasselbe nicht zu bangen hat, ist eine mächtige Potenz, die Potenz im Anfang der negativen Philosophie ist impotent und geht über; aber das a se esse kann gleichgültig auf alles Weitere dreinschauen, denn es ist gesichert, und kann, da es in seinem Sein nicht beengt ist, wirklich etwas anfangen, es hat Freiheit, jene Möglichkeit eines andern Seins anzunehmen, oder nicht, und diese Möglichkeit ist nur, wenn es sie will. „Die Möglichkeit eines andern, vom Ursein verschiedenen Seins zeigt sich, stellt sich dar dem Sein als etwas zuvor nicht Dagewesenes, Neues, Unerwartetes erst nach dem Sein, aber sie erscheint ihm von da an, daß es ist, von Ewigkeit; ewig nennen wir, dem nicht einmal der Gedanke vorangehn kann, das geradezu Seiende; das ewige Sein Gottes kommt selbst seinem eignen Denken zuvor (Ewigkeit, wie überhaupt die negativen Prädikate, bezeichnen Gott nur in seinem An-und-vor-sich.) — Obwohl nun jene Möglichkeit selbst etwas Unerwartetes ist, ist sie doch nichts Unwillkommenes, denn da sie dem Unvordenklichen ein Sein zeigt, das es durch sein Wollen haben kann, giebt es dem rein Seienden erst ein Sein, das es wollen kann, — denn sich selbst kann es nicht wollen, — nämlich ein Sein- und Nichtsein-könnendes, d. h. ein Zufälliges. Indem sie dem im reinen Sein Eingeschlossenen den Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird sich dieses inne als Herrn eines Seins, das noch

nicht ist; und wird dadurch schon frei von seinem unvordenklichen Sein, über das es nicht Herr ist. Die Erscheinung jener Urmöglichkeit giebt das Erscheinende zuerst sich (dativus) selbst, da es in dem Sein, das es vor sich hat, die Vorstellung hat, sich von seinem unvordenklichen Sein zu befreien. Es ist ja Herr eines dem unvordenklichen Sein entgegengesetzten Seins: und damit ersieht es sich zugleich als Herrn des unvordenklichen Seins." Wird nun jene Möglichkeit eines andern Seins von dem im reinen Sein Eingeschlossenen angenommen, so muß dies andere Sein dem unvordenklichen Sein begegnen, und dieses, in seinem unbeengten Zustand gestört, wird aus der Stelle gerückt und in die Höhe gehoben, „wie wenn ein zuvor ruhiger Theil eines Körpers in Entzündung geräth und die über ihm liegenden Theile in die Höhe hebt," an der Stelle, wo das reine gelassene A' war, ist nun B; zwar kann der actus purus nicht aufgehoben werden, aber nicht mehr actu ist er es, sondern nur der Potenz nach; er ist in sich zurückgesetzt, und „indem er Potenz und Negation in sich bekommen hat, ist er ein sich selbst besitzendes Sein geworden"; so ist der, der Herr ist über die Möglichkeit eines andern Seins, seines Urseins mächtig geworden, da er es ex actu in potentiam gesetzt hat. So kann also nach der Hand das rein Seiende das Sein-könnende sein.

Wesen und Sein sind in dem Ersten, wovon wir ausgegangen sind, so identisch, daß das Wesen (der Begriff) nur das reine Existiren selbst ist, von dieser starren Einheit ist hinwegzukommen. Die Möglichkeit eines andern Seins macht dem Seienden erst sein unvordenkliches Sein gegenständlich, und indem es durch diese andre Erscheinung seines Seins als eines nicht-gewollten, nicht vorgesehenen, gleichsam unverschuldeten inne wird und von demselben abgezogen wird, „so unterscheidet es sich als das natura sua nothwendig Existirende von seinem actu und insofern nur zufällig nothwendigen Existiren." Das nothwendige Wesen findet sich unvordenklich in diesem Existiren, ohne etwas davor zu können; ehe es sich denkt und weiß (gegen Jacobi und seinen von Anfang an bewußten Gott), findet es sich von jener Nothwendigkeit des Seins überrascht, und darum weil der Begriff, das Wollen und Denken ihm nicht voranging, ist das Sein, obgleich objektiv ein absolut nothwendiges, doch in Beziehung auf Gott ein zufälliges; das actu, nicht dem Begriffe nach nothwendige

Existiren ist das zufällig Nothwendige. Dieses Sein, wovor es nichts kann, worin es sich blindlings findet, was es an sich hat (das Ansich-seiende) und was es sich noch nicht gegenständlich gemacht hat, muß das Seiende von sich hinwegschaffen, „um sich in den Stand des Könnens, der Freiheit zu versetzen.“ Noch von einer andern Seite läßt sich dies beleuchten: „Man kann das blinde Sein auch erklären als das, was seinen möglichen Gegensatz zuvor nicht gekannt hat; habe ich zwischen +A und —A zu wählen und entschließe mich zu +A, so ist dieses ein gewolltes; bin ich aber +A, ohne es zu wollen, so ist —A nicht für immer ausgeschlossen.“ Es kann diese Möglichkeit nach der Hand hervortreten, und muß an das Sein die Forderung gestellt werden, daß es hinten nach sich als das, was es ist, als das nothwendige Sein bewähre. Daß sich das göttliche Sein als unaufheblich bewähren muß, ist der letzte Grund der erscheinenden entgegengesetzten Potenz (B). Es ist das Gesetz der realen Weltdialektik (denn nur so ist die Dialektik die königliche Kunst) und dieses Gesetz die Idee Gottes, daß nichts unversucht bleibe, sondern Alles offen, entschieden und bewährt sei; Gott fällt sofern unter dies Gesetz, als das unvordenkliche Sein alle Freiheit prävenirt, und sofern ihn dies Gesetz selbst erst in Freiheit setzt, es offenbart dem vom Sein überholten erst die Zufälligkeit seines blinden Existirens; nur seiner Idee unterwirft sich Gott, wenn er jene Möglichkeit eines andern Seins annimmt: ohne das Vorausgehn des actus hätte die Idee keine Gewalt; aber ausgeschlossen von dem blinden Existiren zeigt sie Gott die Möglichkeit, durch die er sich befreit; und diese einmal angenommene Möglichkeit läßt Gott sich in allen Gestalten erschöpfen, da sie alles in Zweifel stellen soll, um Alles zur Entscheidung zu bringen. — Auf der zufälligen Natur des actu Seienden beruht der Fortschritt; mit dieser Zufälligkeit ist die Möglichkeit einer jenes Sein aufhebenden Potenz gesetzt, und das Eintreten derselben zugelassen, weil sie nicht ausgeschlossen. Das wirkliche Annehmen derselben liegt in der Hand des natura sua nothwendigen Wesens, das in ihr die Fähigkeit ersieht, ein Anderes sein zu können von seinem unvordenklichen Existiren durch seinen bloßen Willen. In diesem Sein-können liegt erst die göttliche Kraft; damit ist dem nothwendigen Wesen seine Göttlichkeit versichert, daß es sich als das das-Andre-sein-könnende ersieht; in dieser ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, die an der Schöpfung

der Welt wahrgenommen wird, erhebt es sich in seine Gottheit. In diesem Sein-können ist es schon das Ueberseiende. (Von sich selbst sich zu befreien, sich seines unwillkürlichen Seins zu entschlagen ist die Aufgabe der Bildung des Menschen.) Der wahre Gott ist der lebendige, d. h. der über sein Sein verfügt; nur hierin liegt die Möglichkeit der Bewegung in Gott. Wer dies nicht annehmen wollte, müßte entweder mit dem schlechten Pantheismus des Spinoza die Dinge aus Gott emaniren lassen, oder müßte den Begriff eines freien, intelligenten Welturhebers voraussetzen, und dabei behaupten, die Schöpfung sei unbegreiflich, und auf diesen schalen, nichtssagenden Theismus beschränkt sich Jacobi, so wie die gemeinen Rationalisten. „Nur durch das Begreifen einer freien Weltschöpfung wird der Pantheismus überwunden." Man könnte jenem aufgestellten Philosophem entgegenhalten, es werde damit in Gott selbst die Potenz eines ungöttlichen Seins gesetzt, und man falle mit dieser Ansicht in einen materiellen Pantheismus (Naturalismus), und lasse Gott ganz übergehn in die Natur. „Ja, wenn man in Gott nichts Andres setzte, als jene Potenz des Andersseins. Gott ist allerdings, und zwar als Gott eine unendliche potentia existendi (Außersichsein), aber, nicht blindlings übergehende Potenz, denn der actus des blinden Existirens geht voraus (Gott findet sich entäußert); dadurch, daß der actus vorausgeht, ist Gott eben so frei gegen jene Potenz, als diese ihn in Freiheit setzt. Zweitens hat Gott jene Potenz eines ungöttlichen Seins nur in sich als Stoff, Materie seiner Gottheit, um durch Negation dieses conträren Seins (B) Geist zu sein und wirklicher Gott. Die Potenz ist ihm nur Mittel, sich seiner Starrheit zu entreißen."

Bisher ist die Aufheblichkeit des nur actu Existirens bloß von der Seite dieses Seins selbst aufgezeigt worden; es war die wesentliche Aufgabe der positiven Philosophie, die ihr schon von der negativen gestellt war, das Ueberseiende aufzuzeigen. Es kann dies aber auch aufgefaßt werden von Seiten des, im reinen Existiren implicite mitgesetzten natura sua nothwendigen Wesens, das zwar nicht etwa als causa sui, d. h. als causa des unvordenklichen Existirens Wesen ist, aber es ist das im actus purus entäußert gesetzte, gebundene Wesen und Selbst, das alsbald frei wird, so wie dem reinen Existiren seine Zufälligkeit und die durch dasselbe nicht ausgeschlossene, sondern zugelassene Möglichkeit gezeigt ist; und alsbald tritt das Wesen

hervor als das jenes actus des Existirens nicht bedürftige. Es sieht sich als das über jenen actus hinaus-sein-könnende, als das vermögende, auch wenn es durch die sich zeigende conträre Potenz den actus suspendirt, es weiß sich als Herrn über sein Sein, das ihm zuvorgekommen war, und das eben darum zwar nicht absolut aufgehoben werden kann, aber doch genöthigt wird, seine zufällige Natur in eine nothwendige zu verwandeln. Indem nun der rein von sich ausgehende, und ungehemmte actus purus sich selbst begegnet, und in sich zurückgesetzt wird, und da ihm das conträre Sein den Raum versperrt, in Potentialität versetzt wird, und in dieser Negation sich als das nicht-nichtseiende bewährt, als das nicht bloß actu, sondern nothwendig existirende Sein des existirenden Wesens: indem das unvordenklich Seiende Meister und Herr seines Seins wird, in dem Maße als ihm die conträre Potenz entgegengesetzt wird (die höchste Aufgabe der Philosophie ist, vom Sein zum Herrn des Seins aufzusteigen), erblickt das natura sua nothwendige Wesen, welches der Herr der ersten Möglichkeit ist, eine zweite Möglichkeit: nämlich der in Spannung gesetzte und zur Potenz erhobene actus purus verträgt diesen Zustand der Potentialität nicht, er kann wohl actu; aber nicht seiner Natur nach aufhören, actus purus zu sein, und so ist ihm die Nothwendigkeit auferlegt, das conträre Sein in seine Potenz, in sein Nichts zurückzubringen, um sich selbst als actus purus wieder herzustellen. In diesem Proceß befreit sich das natura sua nothwendige Wesen von der blinden Nothwendigkeit des Existirens, und erhebt den actus purus selbst in eine höhere Hypostase. Durch diesen Proceß also vom Sein befreit, und als selbständiges Wesen für sich gesetzt, ersieht es, als Herr der ersten Möglichkeit, auch die dritte Möglichkeit, sich selbst als vom nothwendig Seienden Freies, sich als sein- und nicht-sein-könnendes zu setzen, als Geist. Geist ist, was frei ist zu wirken und nicht zu wirken, das frei gesetzte Wesen, das im Sein sich gleich bleibt und sein-könnendes ist, und in seinem Sein-können oder Nicht-sein seiend ist. Für ein solches aber, das, ein sein-könnendes, seiner mächtig bleibt im Sein, hat die Sprache nur das Wort Geist. Ausgeschlossen vom unmittelbar Sein-könnenden kann es auch nicht das Sein-müssende sein, das ist das zweite; es ist also das als Sein-könnendes Sein-müssende, das nothwendige Wesen, das sich nicht verliert,

sondern Geist ist. Diese dritte Möglichkeit erscheint dem unvordenklich Seienden, das schon mit der ersten Möglichkeit als Herr gesetzt war, als das Seinsollende, in welchem eben darum der Schluß ist, so daß außer diesen drei Möglichkeiten keine andere und in ihnen alles Sein-können de und demnach alles Zukünftige beschlossen ist, denn diese ganze Entwicklung geht einer weitern Zukunft entgegen." Die Folge dieses ganzen Processes wird sein, daß das implicite schon mitgesetzte Wesen nun wirklich gesetzt ist, als frei und erhaben über sein Sein wie über sein Wesen, auch an sich als Geist nicht gebunden, sondern diesen nur als eine Potenz, eine Gestalt von sich behandelnd: es ist keine Potenz für sich, sondern ihre unzerreißbare Einheit, und da es in diesem Verlauf die Nothwendigkeit des Seins von sich hinweggebracht hat, ist es in Freiheit, an die Stelle desselben ein Freigewolltes zu setzen; in jener Erhabenheit ist es das Ueberseiende, das überwesentliche Wesen.

So hat sich Gott in seine Idee erhoben, da er als das unvordenklich Seiende nur potentia Gott war. Seine Aufheblichkeit erfahrend, erhebt es sich zu seiner Idee, dem natura sua nothwendig Existirenden. „Wir sind hiemit zu dem Höchsten gekommen, über das hinaus nichts zu denken ist; nur der erschöpfendsten Dialektik ist es möglich, von dem actu Seienden (des Spinoza) zu dem seiner Natur nach nothwendig Seienden zu gelangen." Sollte das Ueberseiende erreicht werden, so mußte das unmittelbar Seiende gleichsam blindlings gesetzt werden; das kann uns am wenigsten von denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute annehmen. Die Formel dieser negativen, apriorischen Attribute kann nur die sein: Nur das schlechthin Ewige kann Gott sein, nur das schlechthin Einzige kann Gott sein, es ist nicht nothwendig Gott. Von den negativen zu den positiven Attributen ist kein nothwendiger Uebergang; durch die positiven ist Gott erst Gott (Güte, Vorsehung u. s. f.). Die Theologen haben noch keinen nothwendigen Fortgang gefunden, und ein solcher ist auch nicht möglich. Ohne den von uns vorgezeichneten Gang anzunehmen, daß von dem unvordenklichen Sein Gottes ausgegangen wird, können auch die Theologen des Pantheismus nicht Meister werden. Herr über ein Sein zu sein, ist aber der Begriff der Persönlichkeit, Herrschaft über das Sein schlechthin ist die absolute Persönlichkeit. Was über dem Sein ist, kann nicht

vor ihm, sondern nur nach ihm sein. Ließ sich die Existenz Gottes nicht erweisen, so doch die Gottheit des Existirenden. „Indeß ist jenes zuvorkommende Sein, das Gott ohne sein Zuthun hat, nur ein Gedanke des Augenblicks, eine Voraussetzung der Sache, nicht der Zeit nach; so wie er in jenem unvordenklichen Sein ist, weiß er sich sogleich als dieses actus der Existenz nicht bedürftig, als das seiner Natur nach nothwendige Wesen, und gerade in dieser Transscendenz über das ursprüngliche Sein ist er Gott. Von Ewigkeit sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Sein zu suspendiren, damit es ihm mittelst eines nothwendigen Prozesses zum selbstgewollten und so erst göttlichen Sein werde. Schon vor der wirklichen Ausführung weiß er sich als Herrn."

Warum aber setzt Gott jene Möglichkeiten und den damit gesetzten Prozeß in Wirklichkeit. Eine beim Nächsten stehen bleibende Dialektik könnte zur Antwort geben: um jenes ihm selbst zuvorkommende Sein als ein selbstgewolltes zu setzen. Aber Gott ist ja Herr seines Seins auch ohne den Prozeß, „er weiß ja vorher, daß jenes actu ewige Sein sich selbst bewähren und herstellen werde." Für Gott selbst wäre der Proceß zwecklos, ihn in Wirklichkeit zu setzen, muß er sich entschließen wegen etwas außer sich (praeter se). Er suspendirt den actus purus wegen etwas außer ihm, das er durch das Mittel jener Potenzen verwirklichen will. „Erst als Herr eines von ihm verschiedenen Seins ist Gott ganz von sich hinweg, absolut frei und seelig. Sich selbst nur zu denken — das wäre etwa die Thätigkeit der nur im Negativen stehn bleibenden Idee der reinen Vernunft-Wissenschaft, — würde, für jede gesunde Natur, so für Gott ein peinvoller Zustand sein, und wie der Mensch nur glücklich im Produciren, (Göthe, Johannes v. Müller), so ist Gott der große Seelige (Pindar) nur im Produciren. Die Welt ist das von Gott an die Stelle des ersten actus purus gesetzte Sein, sie ist keine Entäußerung sondern ein Insichgehn Gottes, eine Erhebung in seine Gottheit. „Gott hat an jenem unmittelbar-bloß-Sein-Könnenden, was von Ewigkeit sich ihm darstellt, das nur etwas ist, wenn er will, als reales Prinzip dieselbe Indifferenz, die wir in der reinen Vernunftwissenschaft als prima materia kennen gelernt haben; er hat den realen Grund daran, aus dem er jenes in der negativen Philosophie als bloß Mögliches sich Darstellende als Wirklichkeit aufführt. Dieselben Potenzen, die in der negativen Philosophie als apriorische

auftreten, kommen hier wieder, aber nicht als solche die dem Sein vorhergehn, sondern als solche denen das Sein vorhergeht, und die das als Wesen gesetzte Sein als übermaterielle geistige Einheit unzerreißbar zusammenhält." Dies Zusammenhalten, daß sie uno eodemque loco sind, ist nur durch einen Proceß möglich. Wird dies bisher nur als möglich Vorgestellte wirklich ins Werk gesetzt, so werden in einer Welt alle jene von der Urpotenz abgeleiteten und zwischen den besprochenen Potenzen in der Mitte stehenden Möglichkeiten einer Welt (in der negativen Philosophie) erschöpft und zusammengeordnet sein, diese Welt wird ein πᾶν sein, von welchem das Zufällige (herstammend von der Gleichmöglichkeit) nicht ausgeschlossen, aber dem nothwendigen (herstammend von dem Sein-müssenden) untergeordnet sein wird, eine Welt in der das Reale und das Logische verknüpft sein wird.

„Es ist nun zu zeigen, ob durch den als Möglichkeit gezeigten Proceß ein von Gott verschiedenes Sein entstehen kann." Das unvordenkliche Sein, das wir ebendarum als potentia potentiae bestimmt haben, giebt der Möglichkeit eines andern Seins erst die Möglichkeit zu erscheinen; „nicht an das Existiren selbst, sondern an das in diesem eingeschlossene Nothwendige kann sie sich wenden, welches ebendarum auch frei ist, durch Annahme, Adoption (hinter den eignen Kindern) der entgegengesetzten Potenz das Ursein, nicht dem Wesen nach, aber doch dem actus nach, aufzuheben." Jene Möglichkeit kann aber nicht durch sich selbst zur Wirklichkeit übergehn, sondern nur dadurch daß Gott seinen Willen an sie legt, und indem sie sich ihm darstellt, ruft sie einen entsprechenden Willen in ihm hervor, und wird materielle Potenz des göttlichen Willens. Wie sie nun in den Vorsatz Gottes als Mittel aufgenommen ist, ist in seinem Vorsatz auch der actus purus aufgenommen, wie er ihn finaliter wollen kann und darum der Urmöglichkeit Wirklichkeit giebt. „So werden Gott sein Sein und Wesen zu bloßen Potenzen eines zukünftigen und zwar von ihm verschiednen Seins, als das seiner Natur nach nothwendige Wesen hat er ihrer kein Bedürfniß und als dies Ueberschwengliche, das sein eignes Wesen und Sein außer sich gesetzt hat, ist Gott die unbesiegbare, weil nicht mehr materielle, sondern übersubstantielle Einheit, durch die das conträre Sein und das von ihm negirte unvordenkliche Sein zusammengehalten werden; so daß alsdann zwischen diesen ein Proceß nothwen-

dig ist.“ Jedes conträre Sein hat seine Kraft in dem in Gott erst hervorgerufenen, insofern zufälligen (blinden) Willen, den er an jene zuerst erscheinende Potenz setzt, es ist der schrankenlose, blinde, gesinnungslose Wille; aber weil es ein Wille ist, und der Wille ist Ursein und Urstoff von Allem, so ist es überwindlich. Der actus purus, der frei ausströmende Wille in seiner Gelassenheit gehindert, muß den schrankenlosen Willen beschwören, und überreden. Durch seine Natur fühlt er sich dazu gedrängt; da aber dem conträren Sein einmal Raum gegeben ist, so kann es nur stufenweise zurückgedrängt werden: da muß ein Prinzip sein, welches die Stufen bestimme und darum sowohl von dem entgegenstehenden als dem stufenweise es bezwingenden Sein unabhängig ist. Wer könnte dieß anders sein, als der Geist, das vom Sein freie Wesen, das unmittelbar mit dem Sein sich nicht bemengt, sondern unbetheiligt darüber steht. Ihm gehorcht sowohl die conträre Potenz, daß sie das Maß der Beschränkung ihres schrankenlosen Seins annimmt, als auch der stufenweise aufstrebende gelassne Wille, dessen fortgehende Wirkung ist, das conträre Sein seiner Ohnmacht und Potentialität zurückzugeben. Und wie nun eine Verinnerlichung und Beschränkung in dem entgegenstehenden Sein bewirkt und ein Maß (Potenz) an ihm hervorgebracht wird, ensteht in dem gleich betheiligten Wirken der beiden Potenzen Concretes, ein Ding das ein wirklich drittes gegen die beiden andern ist, jedes ist ein in gewissem Grade sich selbstbesitzendes und so von einer Stufe zur andern. Ist nun die entgegenstrebende Potenz (B) entwirklicht, und hat der sich wiederherstellende actus purus (als solcher ist er A^2 „Ich gebrauche diese Ausdrücke, um den Zusammenhang mit meiner frühesten Darstellung festzuhalten“) sein Wirken vollendet, da er keinen Gegensatz mehr hat: so scheint am Ende des Prozesses nichts eigentlich Wirkendes übrig zu bleiben. Aber „die Endabsicht des Processes ist, daß jenes Sein, das Gegenstand der Ueberwindung war, zur Expiration gebracht, das Aushauchende wird des Geistes (A^3), dem allein gebührt zu sein.“ B verhält sich zu A^2 als dessen ὑποκείμενον, und so weit es dieses geworden ist, so weit ist auch A^3 schon Raum gegeben, es war ja auch das die Stufen bestimmende und der Ueberwindung ein Ziel setzende Prinzip. Wenn nun diese Potenzen auch in den concreten Schöpfungen coalesciren, so ist doch jede von ihnen eine potentia pura et ab omni concretione libera, und jede

Schöpfung ist darum von ihnen frei und selbständig. B ist die causa materialis, ex qua omnia fiunt, A^2 die causa efficiens per quam, A^3 causa in quam oder secundum quam omnia fiunt. Die letzte ist das Sein-sollende, das durch seinen bloßen Willen die Dinge auf der Stufe ihres Daseins erhält (Er gebeut und es steht da). Sie geht über einer Welt von mannichfaltigem Sein als überwältigende, Alles beschließende Macht auf. (Wenn A^3 als das Sein-sollende bestimmt wird, so ist B nicht eigentlich das nicht-sein-sollende, wenigstens nicht im Sinne des Bösen. Es ist für jetzt das Sein-sollende, aber um schon im folgenden Momente negirt zu werden. Ist es aber durch die Negation als ein nicht-sein-sollendes erklärt, so würde es das Böse sein, wofern es sich wider den göttlichen Willen auflehnen wollte). Die Hervorbringung des bezeichneten Processes ist also ein seiner Unterlage nach zwar zufälliges, aber actu dennoch der Nothwendigkeit unterworfenes Sein, das auf seinen Stufen den ganzen Inhalt der a priori eingesehenen Möglichkeit erschöpft, und daher nicht einem unbestimmbaren Ende zugeht, sondern in bestimmte Grenzen eingeschlossen ist, ein κόσμος. Das unvordenkliche Sein ist die nothwendige Voraussetzung Gottes, aber darum nicht Gott. Gott ist der Herr, der Schöpfer sein kann, und der die Potenzen in seiner Gewalt hat, sie der Wirklichkeit zuzuführen. „Ohne die Potenzen wäre Gott nicht wirklich Gott; potentia ist er immer Gott, auch schon als das unvordenkliche Existiren, ist er das gegen das Sein freie Wesen. Vermittelt aber wird ihm diese Freiheit erst durch die Urpotenz. Die hier ausgesprochene Behauptung, daß Gott erst wirklich Gott sei, sofern er sich als Herrn der welterzeugenden Potenzen sieht, darf nicht verwechselt werden mit der Ansicht, daß Gott ohne die Welt nicht Gott sein würde. Denn er ist Gott schon als Herr seiner Potenzen, wenn sie auch nur erst Möglichkeiten sind, er braucht nicht durch die Welt hindurchzugehn, um erst im Menschen oder in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Gott ist schon vor Schöpfung der Welt Herr der Welt, sie zu setzen oder nicht zu setzen; ihm verschlägt es nichts, so oder so zu existiren, in Ansehung seines Seins ist es ihm völlig gleich. Aber auch in Ansehung seiner Gottheit ist keine Nöthigung dazu vorhanden, wenn gleich dadurch, daß er die Welt wirklich setzt, ein Zweck erreicht werden muß. Unsre Ansicht unterscheidet sich wesentlich von derjenigen, welche die

Schöpfung, die Welt als eine logische Folge der göttlichen Natur ansieht, oder auch Gott sich frei zur Entäußerung entschließen läßt, um selbst der Proceß zu sein. Auch nach uns entsteht die Welt durch einen göttlichen Proceß, über dem er aber als absolute Ursache, als causa causarum erscheint, welche die Potenzen in Spannung setzt, selbst aber außer der gegenseitigen Ausschließung ist." Soll die Welt also frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens sein, so muß zwischen dem ewigen Sein Gottes, und der Welt etwas in der Mitte sein. Das ist nun die schon oft erwähnte Urmöglichkeit, die Gott in sich hat, seit er ist, und an der er das Mittel hat, das nachfolgende Sein in den verschiedensten Stellungen der Potenzen sich vorzustellen; diese Urmöglichkeit erblickend, sieht er in Ideen d. h. Gesichten alles Künftige im Bild an sich vorüberziehn. Hier erhalten die Urbilder reelle Bedeutung, als Vermittlungen zwischen den Dingen (modificirte Einheiten) und der Gottheit (die höchste Einheit). Jene Urpotenz, der Anlaß alles vom göttlichen Sein verschiednen Seins, ward verherrlicht als Fortuna Primigenia zu Präneste, in deren Armen der künftige Herr der Welt lag, (Fortuna ist das Sein- und Nicht-sein-könnende, das erst nach dem Nothwendigen Angenommene), als Weltamme (mater hängt zusammen mit materia, sie ist das ὑποκείμενον der künftigen Schöpfung; als indische Maja (hängt zusammen mit Macht, Potenz), die die Netze des bloß Erscheinenden vor dem Schöpfer ausbreitet. Am klarsten ist ihr Wesen gezeichnet in den Sprichwörtern Salomonis (VIII, 22—31) hier wird sie die Weisheit *)

---

*) Schelling giebt hier eine Probe seiner Exegese. An Kühnheit kommt ihr nur die Auslegung der Bibel in den Bruchstücken der Gnostiker gleich. Der Zusammenhang der hier von Schelling ausgelegten Stelle ist dieser: die Weisheit, wie sie den Menschen in all seinem Wandel noth thut, und stets auch dem gegenwärtig ist, der nach ihr verlangt, und ein köstlicherer Besitz für den Menschen ist, als Silber und Gold, denn sie ist die Kraft, in der allein Alles gelingt, und die auch niemals fehlt, sondern ungesucht sich darbietet, so ist sie auch die Begleiterin Gottes, und mußte da Alles nur in ihrem Rath geschaffen werden kann und durch ihre Eingebung, vor allen Werken des Schöpfers mit ihm sein: hat der Schöpfer an ihr sein Ergötzen, und blickt er auf sie hin, indem er seine Werke schuf, wie sollte der Mensch sich ihr versagen, da sie an ihm mit besonderm Wohlwollen hängt? Wahr-

genannt. Wie aber soll jenes blinde gesinnungslose Sein gerade die Weisheit genannt werden? Dies Prinzip ist hier nicht in seinem Außersichsein, sondern als Möglichkeit vor seinem wirklichen Sein gedacht, als welche sie „dem Schöpfer sein Wissen der künftigen Bewegung vermittelt." Ferner muß das Resultat in Betracht gezogen werden, welches aus der Bewegung für jenes Prinzip hervorgeht; in potentiam zurückgesetzt, ist es ein gefaßtes, selbstbewußtes geworden; „unmittelbar kann Gott kein Bewußtes und kein Bewußtsein hervorbringen sondern nur aus dem Bewußtlosen kann Bewußtsein entstehn." Jenes Prinzip aber durchläuft den ganzen Proceß, ist in dessen Anfang, Mittel und Ende, wie sollte er für dasselbe resultatlos sein; es ist das mitwissende des ganzen Schöpfungsgeheimnisses, und nur um dieses Prinzip willen konnte Gott den wirklichen Proceß wollen. „Als Wissende war die Urpotenz wenigstens ersehn, und um diese Potenz des Anfangs bewegt sich eigentlich Alles; nun ist es aber nicht ungewöhnlich, daß ein Prinzip anfänglich nach dem genannt wird, wozu es sich am Ende macht. Ein gewordener Verstand hat das Verstandlose zu seinem Anfang: der Verstand erhebt sich in den Stufen

---

scheinlich ist die Stelle von v. 22. an im Praesens zu nehmen, sodaß sie ein bleibendes Verhältniß der Weisheit zu Jehova ausdrückt: dadurch bekommt die Ermahnung erst ihren eindringlichen Charakter; wenigstens wird das was von der Erhöhung der Weisheit als der Vergangenheit angehörig vorgestellt wird, als ein immer bleibendes, und auf die Gegenwart sich erstreckendes Verhältniß gedacht. Jehova hat mich erworben (besitzt mich, das Wort, welches im Hebräischen steht, ist in den Sprichwörtern stets mit dem Objekt: Weisheit, Verstand verbunden, und bedeutet erwerben nicht gründen [4, 7, 15, 32; 16, 16; 19, 8]) — als Erstling seines Weges, vor seinen Werken, vor dem. Von Alters her bin ich gesalbt worden, vom Anfang, vor dem Beginn der Erde. ... Als noch keine Wassertiefen waren; — als er den Himmel gründete, war ich dort, als er die Himmelswölbung über der Tiefe befestigte; als er die Wolken anheftete droben, und die Quellen der Tiefe mächtig flutheten, als er dem Meere seinen Umkreis setzte, daß die Gewässer das Ufer nicht überschreiten, als er eingrub die Grundsäulen der Erde: da war ich bei ihm als ein gehütetes Kind und war (ihm) Freude Tag für Tag, und spielte vor ihm alle Zeit. Ich spielte auf seiner Erde Runde, und mein Ergötzen war an den Menschenkindern."

der Naturwesen, indem auf niederen Stufen die Materie nur das Gepräge des Verstandes annimmt, im Menschen ist er selbst Prinzip geworden, und ganz Verstand." (In jedem Menschen, je kräftiger er ist, ist eine desto größere Macht oder Potenz des Verstandlosen, des Wahnsinns unterworfen; nicht in der Abwesenheit, sondern in der Beherrschung desselben zeigt sich die schöpferische Kraft. Ist die Potenz des Anfangs der schrankenlose Wille, d. h. der vom Verstande losgesagte, so ist das sein selbst mächtige Wollen selbst der Verstand. Der Wille ist Subjekt (subjectum) des Verstandes; was aber das Subjekt des Verstandes ist, ein solches ist potentia schon Verstand. „Nun hat es keine Schwierigkeit mehr wenn jene Urpotenz aller Bewegung zum voraus schon Weisheit genannt wird: denn in ihr ist allerdings der Verstand des göttlichen Lebens. Verstand-Vorstand-Urstand (Jacob Böhme) bezeichnet das, wovon etwas ausgeht," und sie ist eben der Urstand des ganzen Processes; hat sie ihn durchlaufen, so ist sie der wirkliche Verstand, das wirkliche Subjekt, der Unterstand (vergl. das englische Wort für Verstand) id quod substat, der explicirten göttlichen Existenz. Als Unterstand ist sie die zum Stehen (ἐπιστάμαι = ἐφιστάμαι ich bleibe stehn) gebrachte Urmöglichkeit (Baco sagt: scientia est potentia, können wird = Wissen gebraucht). Nun paßt Alles, was dort von der Weisheit gesagt ist, trefflich auf unsere Urpotenz: Der Herr hatte mich, als er aus seinem unvordenklichen Sein sich herausbewegte („Anfang seines Weges"), vor seinen Werken. (Der Ausdruck zeigt, daß von etwas die Rede ist, das selbst nicht Werk Gottes, sondern vor allen Werken ist. Jene Urpotenz ist nicht eine Hervorbringung Gottes, zwar nicht vor ihm ist sie als seine Potenz, aber so wie er ist, ist sie da und stellt sich ihm dar. Der Herr hatte sie, er überkam sie, weil sie zuvor nicht da gewesen, sondern nach der Hand, nachdem er ist, stellt sie sich ein). Ich war eingesetzt d. h. princeps constituta sum (Varro unterscheidet deos principes, penes quos sunt prima und deos summos; in diesem Sinne ist die Weisheit von Ewigkeit als Alles anfangend eingesetzt durch den Schöpfer, der an sie den Proceß des Werdens anknüpft). Ich war bei ihm, als er den Cirkel auf die Erde setzte (!), also bei Entstehung des Weltsystemes, aber auch nach der Entstehung war ich bei ihm als Kind, Pflegling (angenommenes Kind). Noch war die Potenz nicht hinausgesetzt, [und

doch war schon das Weltsystem entstanden!!] sondern war wie das Kind im Hause des Vaters. Diese Urmöglichkeit war dem Schöpfer willkommen; ich war das Vorbild der Schöpfung, zeigte ihm, was er schaffen könnte, wenn er wollte; alle Tage, d. h. alle Momente der künftigen Schöpfung zeigte ich ihm. [Wie thöricht waren doch die Missionarien, die von den Braminen durch die Frage in Verlegenheit gesetzt wurden, was Gott vor der Schöpfung gethan, sie hätten nur ihre heilige Schrift sollen tiefer studieren. „Diese Stelle ist wahre Eingebung, ich würde ebenso urtheilen, wenn sie in einem Profan-Scribenten sich befände" *).] Aber meine Lust war, dem Schöpfer den künftigen Menschen zu zeigen. „Jene Urpotenz, das subjectum ultimum der Schöpfung, das alle Phasen derselben trug, war bestimmt, im Menschen zum Bewußtsein zu kommen, und so das mitwissende der göttlichen Schöpfung zu werden."

Daß der Schöpfer die ihm dargestellten Möglichkeiten in's Werk setzte, das ist nicht a priori, sondern nur a posteriori einzusehn. „Indem wir eine solche zufällige, aber immer mehr durch Mittelglieder bis zum wirklichen menschlichen Bewußtsein hin, in Verstand verwandelte Welt sehn, ist es durch Erfahrung bewiesen," daß die möglichen Potenzen des Processes in Wirklichkeit gesetzt worden sind, und „daß das nothwendig Seiende wirklich und der That nach als Gott ist," welcher Beweis sich aber im Weiterschreiten immer mehr verstärkt. Um wessen willen aber ließ Gott die Potenzen aus der Einheit des Entwurfes in den wirklichen Proceß heraustreten, da es doch für ihn gleichgültig war? Aus einem Bedürfniß, das den edelsten Naturen eigen ist, erkannt zu sein: die außer sich gesetzte Urpotenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott-Setzenden, zum Sitz und Thron der Gottheit werden.

Außer den drei Potenzen giebt es keine Kraft und Ursache; über ihnen und in ihnen sich bethätigend, ist die causa

*) Schelling hat einen eignen Kanon für Inspiration, aber noch besser, auch für die Aechtheit einer biblischen Schrift, nämlich ob er eine seiner spekulativen Theorien herausdeuteln kann; mit dieser Waffe vertheidigt er einen (freilich unbesonnen angegriffenen) Brief Pauli an die Philipper, und meint in allem Ernste damit den Theologen einen wesentlichen Dienst gethan zu haben.

causarum als Gottheit, und indem sie in dieser geschlossenen Totalität der Ursachen das Eine ist, ist Gottes Wesen, der All-Eine zu sein. Darin liegt der wahre Monotheismus, dessen Sinn noch Niemand erkannt hat. Denn was man sonst als den Sinn des Monotheismus angiebt, daß er Gottes Einzigkeit bedeute, ist nur ein negatives Attribut, ohne das er nicht Gott sein kann, drückt aber seine Gottheit nicht aus. Einzig ist Gott, denn das ist nothwendig die Natur des actu Existirenden. Wäre das der Sinn des Monotheismus, so müßte Spinoza ein vollkommener Monotheist sein. Hegel, der sogar von Monotheismen spricht (im Plural), hat seine Bemühungen noch nicht diesem Punkte zugewendet; ist es nicht zu verwundern, daß, ohne diesen ersten Begriff untersucht zu haben, Einzelne dieser Schule eine umstürzende Kritik dem Christenthum widerfahren lassen wollen! Aber auch die christlichen Dogmatiker kennen die Tiefen dieses Begriffs nicht, der nicht ein Schulbegriff, sondern ein weltgeschichtlicher Begriff ist. Kann man aber über den Begriff der Einzigkeit nicht vordringen zum Begriff des Monotheismus, so hat man an Gott noch nichts als die absolute Substanz. Der Theismus kennt überhaupt Gott nicht als Gott, sondern denkt Gott nur als unendliche Substanz. Wenn der Theismus die hierin liegende Forderung, zu dem fortzugehn, der als Gott ist, nicht erfüllt, so kann er Atheismus genannt werden. Bei unsern älteren Theologen ist Theismus und Atheismus fast gleichbedeutend. Der Theismus bleibt bei Gott als absoluter Substanz stehn, und bestimmt nichts über sein Verhältniß zu den Dingen, was doch jede Lehre enthalten muß; der Pantheismus geht dazu fort, dies Verhältniß zu bestimmen, giebt aber die Dinge für Bestimmungen der göttlichen Substanz aus. Es ist also durchaus falsch, daß der Theismus sich dem Pantheismus entgegenstellt und an seiner Widerlegung sich zerarbeitet, denn er ist noch gar nicht einmal so weit als der Pantheismus, dieser hat noch einen Schritt vor ihm voraus. Die Gottheit besteht in dem Befreitsein von dem unvordenklichen Sein, daß Gott sein Wesen als Geist setzen kann, womit ihm zugleich die Möglichkeit gegeben ist, Schöpfer zu sein. Als Herr der Potenzen, in welchen die substantielle Einheit verschwunden ist, ist er übersubstantielle Einheit. „In der Wirklichkeit sind die Potenzen, die fürerst so heißen als bloße Möglichkeiten, die Kräfte der Bewegung, in denen sich Gott erst als lebendig bewegt; „sie

sind in der Wirklichkeit Gestalten seines Seins. In ihnen ist Gott mehrere, seiner Gottheit nach Einer." Das unmittelbar Behauptete darf also nicht der Monotheismus sein, sondern daß Gott Mehrere ist. Johannes von Damascus, von dem sich so ziemlich ableitet, was in der Theologie noch Philosophisches ist, sagte: Gott sei nicht sowohl einzig als über-einzig. Höre Israel, heißt es im Alten Testament, Jehova, unser Elohim, ist ein einziger Jehova, d. h. er ist nur einzig als Jehova, als die wahre Gottheit, womit zugelassen ist, daß er, abgesehn von seinem Jehova-Sein, mehre sein kann. So erst tritt nun der wahre Unterschied gegen den Pantheismus heraus. Nicht der Begriff des unendlich Seienden, sondern was diesen Begriff unterwirft, ist der wahre Begriff Gottes. Der Monotheismus ist der überwundene Pantheismus. Nichts hat je über die Gemüther der Menschen Gewalt gehabt, dem nicht dieser überwundene Begriff zu Grunde gelegen hätte: das nothwendige Sein Gottes ist der Grundbegriff aller Religion. Der Theismus hat den Pantheismus nicht überwunden, und ist ihm dies auch nicht möglich: das zeigt seine unaufhörliche, nichts ausrichtende Polemik. Und er bricht sich vollkommen den Stab, wenn er sich den moralischen Theismus nennt, denn das Metaphysische läßt sich unmöglich tilgen aus dem Begriff Gottes. Vielmehr berühren sich der Monotheismus und Pantheismus einander viel näher, als eines derselben den Theismus; denn es kommt nicht darauf an, daß überhaupt Gott erkannt werde, sondern der bestimmte Gott, nicht θεός, sondern ὁ θεός. Wahre, wissenschaftliche Philosophie kann bei dem Theismus nicht stehen bleiben, sondern geht nothwendig zum Monotheismus oder Pantheismus fort. Spinoza, bei seiner vorgerückten Weltanschauung über das Eleatische trockne Eins hinausgehend, hat in seine Einheit auch eine Art von Allheit setzen wollen; die ausgedehnte Substanz ist nichts andres als das Sein, das a potentia ad actum übergegangen ist, sich selbst als Potenz verloren hat; die denkende Substanz könnte unsrer zweiten Potenz verglichen werden, der das a potentia ad actum Uebergegangene als modificable Unterlage dient; aber Spinoza läßt beide Attribute gleichgültig neben einander, sie sind ihm bloß durch die Substanz vermittelt, und so fällt er an der Stelle, wo bei uns der Geist steht, in die todte, allgemeine Substanz zurück. Der Pantheismus (in seiner negativen Natur) ist nur durch ein positives Wissen zu überwinden,

und das werden auch tiefere Theologen unsrer Zeit wissen. „Aber bei denen, die sich rühmen, die reinsten Theisten zu sein (der Rationalismus ist nur ein verbesserter Deismus), die gegen den Pantheismus warnen, in Schriften und selbst von der Kanzel herunter, steckt sicher hinter der Angst vor dem Pantheismus die Angst vor dem Monotheismus, womit es zu etwas Positiven in der Erkenntniß kommt."

Dieser eben erörterte Begriff des Monotheismus ist der letzte des allgemeinen Theils der positiven Philosophie: er giebt uns bereits den Eingang in die speciell christlichen Lehren, und es ist hier der erste Punkt, wo die Philosophie in ein Verhältniß tritt zu der höchsten christlichen Idee. Die christliche Dreieinigkeitslehre ist nur der bestimmtere Ausdruck für die Alleinheit Gottes; aber nicht geradezu läßt sich beides identificiren; die christliche Dreieinigkeitslehre setzt höher entwickelte Verhältnisse in das göttliche Leben, und wir werden, nachdem wir nachgewiesen haben, wie viel von jener christlichen Lehre die Idee der Alleinheit erklärt, in höherer geschichtlicher Entwicklung und tieferer Bestimmung unsrer philosophischen Idee zu folgen haben. Die absolute Persönlichkeit, die der Urheber der Potenzen ist und der allein Wirkende in ihnen ist, könnte dem Neutestamentlichen Ausdruck ὁ θεὸς καὶ πατὴρ verglichen werden. Somit erscheint die absolute Persönlichkeit schon am Anfange des Processes als Fons et principium divinitatis, noch höhere Berechtigung scheinen wir zu diesem Vergleich zu erhalten, wenn wir auf das Ende des Processes sehn. „Für den Akt, da ein zuvor Seiendes ein zu ihm Gehöriges von sich hinwegbringt, d. h. als ein von sich verschiedenes setzt, und zwar es nicht als ein vollendet Wirkliches, sondern so setzt, daß es genöthigt ist, in unablässigem Akte sich selbst zu verwirklichen, hat die Sprache den einzig angemessenen Ausdruck: zeugen." Und dies ist ja das Thun der absoluten Persönlichkeit, dem actus purus seines unvordenklichen Seins ein anderes seiner Natur nach bloß mögliches Sein entgegenzustellen, welches in Wirklichkeit tretend, den actus purus ex actu setzt, damit er durch Ueberwindung sich wiederherstellend verwirkliche. In diesem Sinne ist also die zweite Potenz (A^2) die gezeugte. Denken wir uns nun B durch die zweite Potenz überwunden, wie der Vater von Anfang dieses Sein in seiner Gewalt hat, so ist auch er Herr dieses Seins, und damit Persönlichkeit, und Herr desselben Seins, d. h. der Sohn in gleicher Herr-

lichkeit und Göttlichkeit wie der Vater. Die dritte Potenz, als welche Gott sein eignes vom unvordenklichen Sein befreites und eben damit negirtes Wesen setzt, kann darum eben nicht ehr hervortreten, als bis B überwunden ist durch A^2, dann aber beherrscht sie mit Sohn und Vater als der Geist dasselbe Sein, und ist damit auch zur Persönlichkeit und Göttlichkeit erhoben. Ist der Vater nun gleich als absolute Persönlichkeit der freie Urheber der Potenzen und ihres Processes, und darum selbst außerhalb des Processes, so ist sie doch als Vater erst verwirklicht mit dem verwirklichten Sohne; vor dieser Verwirklichung ist der Vater zwar der Wirkende, aber der unsichtbar Wirkende, der Unsichtbare. Erst dadurch, daß er das hinausgesetzte Sein als ein in sich zurückgebrachtes hat, ist er verwirklichter Vater: und das in's Können zurückgebrachte Sein ist das gemeinschaftliche Sein des Vaters, Sohnes und Geistes. Der Vater giebt das Sein, das ursprünglich nur bei ihm als Möglichkeit war, dem Sohne (er hat das Leben dem Sohne gegeben, d. h. das B, denn darin ist dies Leben) und der Sohn bringt es als in sich zurückgebrachtes, als Potenz dem Vater wieder zurück, und so wird es von Vater und Sohn dem Geiste gemeinschaftlich gegeben, der zu gleicher Herrlichkeit damit angenommen ist. Im Processe selbst, worin die Potenzen gespannt sind, sind sie Potenzen, am Ende des Processes sind sie Persönlichkeiten, da sie die Herrschaft über das Sein haben. Die Potenz des Anfangs (B), ist nur die zeugende Kraft, die Potenz des Vaters, und über das unterworfene B erheben sich die Potenzen als Persönlichkeiten. Der Proceß, wie er nach der einen Seite Schöpfungsproceß ist, so ist er für Gott der theogonische Proceß. Und von hier, mit der Gestaltung dieser höheren Verhältnisse, beginnt eine höhere göttliche Geschichte. „Wir können glauben auf dem Punkte angekommen zu sein, von wo aus eine Philosophie der Offenbarung möglich ist. Nur noch auf den Standpunkt will ich Sie stellen, wo der Inhalt der Offenbarung begriffen werden kann. Bis dahin werde ich schnell vorwärts gehn. Nur den Schauplatz, auf dem die große Geschichte der Offenbarung vor sich gegangen ist, die Welt, will ich einstweilen eröffnen."

Am Ende des Processes, der nur die Bedeutung hat, die Verwirklichung der Gottheit und der damit gesetzten ewigen Verhältnisse zu sein, sind die Potenzen zu Persönlichkeiten geworden, mit dem Unterschied, daß der Vater der ἀγέννητος ist

und dem Sohn und Geist die Gottheit und Herrlichkeit verliehen ist. In der Natur drückt ein jedes Ding eine bestimmte Stellung, ein Verhältniß der Potenzen aus, erst im letzten Produkt der Schöpfung, im Menschen ist ihre Einheit und Harmonie erreicht, da in ihm das entgegenstehende Sein vollständig nur Substrat geworden ist. Ihre Differenz und Spannung ist aufgehoben, und wie ein jedes Ding ein Verhältniß zu den noch in Spannung begriffenen Potenzen hat, so hat der Mensch, der ursprüngliche nämlich, ein Verhältniß zu den drei Persönlichkeiten (nach Basilius M.: προκαταρκτική, δημιουργητική, τελειωτική αἰτία; bei Paulus: ἐξ οὗ, δι' οὗ, εἰς ὃν τα πάντα), in ihren Gewahrsam, wie am Orte der Freude eingeschlossen. Aber hier gewahren wir, daß wir noch nicht an den Schluß der Entwicklung vorgedrungen sind; denn bis jetzt haben wir noch nichts Außergöttliches angetroffen, der ursprüngliche Mensch hat ein unmittelbares Verhältniß zur Gottheit, ein Verhältniß, höher denn die Offenbarung. Er ist nur etwas praeter deum, nicht extra Deum. Wir können also noch nicht bei der Welt, wie sie jetzt ist, angekommen sein, das Bedürfniß eines freien Verhältnisses zur Gottheit, das in uns liegt, überzeugt uns gleicherweise davon; und wenn nach dem bisherigen Verlauf der Proceß im Menschen geschlossen schien, und nur im Reiche der Natur Proceß Statt hatte: so sehn wir doch, daß über der Natur und ihrem einförmigen Kreislauf eine neue Entwicklung sich erhoben hat, gegen welche die Natur selbst zur stummen, theilnahmlosen Vergangenheit hinabgesunken ist. Woher jene merkwürdigen Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit, wie das Heidenthum, zu denen in Gott selbst doch kein Anlaß gelegen haben kann. Dies Alles fordert Erklärung. Ueber die ursprüngliche Intension der Schöpfung führt uns dieser unerwartete neue Proceß hinaus, denn jene Intension ging nur auf die Ruhe und Einheit am Ende der Schöpfung; der neue Proceß kann nur von dem Menschen ausgegangen sein, da er, als Alles in Einheit eingehn sollte, Alles von Neuem in Zweifel stellte. Wie konnte aber der Mensch eine neue Spannung der Potenzen und damit einen neuen Proceß hervorrufen? Die letzte göttliche Absicht kann nur gewesen sein, damit eine noch höhere Manifestation des Göttlichen herbeizuführen.

Hier wirft sich uns nun die große Frage in den Weg

die den Philosophen immer die größte Mühe gemacht hat, nämlich wie sich die Willensfreiheit des Geschöpfs, von welcher diese außergöttliche Welt ihren Anstoß nahm, vereinigen lasse mit der göttlichen Causalität. Einer übermächtigen Causalität gegenüber gestellt, wird sie allerdings aufgehoben; aber da die Schöpfung wie gesagt, zwei unabhängige Ursachen voraussetzt, deren eine die Wirkung der andern paralysirt, so wird für uns die Antwort nicht schwierig sein. Zwar ist Einer nur der Schöpfer; aber Eine Ursache in seiner Hand kann die Schöpfung nicht vermitteln; die Eine muß vielmehr den Stoff abgeben und sofern ist sie unbeschränkt, für sich impotent, die andre ist die Form, das ex actu gesetzte und dahin wieder zurückstrebende unvordenkliche Sein. Gott hält sie mit unüberwindlicher Kraft zusammen, daß sie unablässig zusammenwirken. Dadurch ist es nun möglich, daß das Letzte, worin die drei Ursachen in Einheit zusammengehn, als ein freies zwischen ihnen zu stehn kommt, durch A^2 ist es frei gegen B, und da es B zu seinem Grunde hat, frei gegen A^2. Also beweglich zwischen beiden stehend, erhält es ein Verhältniß zur dritten Persönlichkeit, die nicht eigentlich wirkende sondern Endursache ist, und zu der eben darum kein andres als ein freies Verhältniß möglich ist. Des Menschen Natur ist Freiheit, Beweglichkeit, Geist in dem Sinne wie Gott Geist ist, in ihr ist alles Materielle überwunden, und jene Freiheit macht das immaterielle Wesen des Menschen aus. Doch ist seine Freiheit nur eine bedingte, sofern er an dieser Stelle der Einheit der Potenzen verharrt. Mit seiner Beweglichkeit und Freiheit aber ist auch die Möglichkeit gegeben, diese Stelle zu verlassen. Der Mensch ist Herr der anfänglichen Potenz, die in ihm zur Ruhe gebracht, unterworfen, und in den Zustand der Potenz zurückgesetzt ist, er ist darum nur Herr über sie, so weit sie Möglichkeit ist, und er hat ein Gesetz, das Gott nicht hat, diese Möglichkeit ruhen zu lassen, diesen Grund der Schöpfung nicht anzutasten, aber eben die Natur der Möglichkeit und das Verbot, den Grund der Schöpfung nicht in Bewegung zu setzen, womit sich dem Menschen die Vorstellung einer frei durch ihn gesetzten Bewegung vorspiegelt, enthält den unwiderstehlichen Reiz für den Menschen, jene Potenz wieder in die Wirklichkeit zu bringen, und in einer neuen Spannung der Potenzen, ihrer eben so mächtig zu sein als Gott es war. Wie Gott, schon vor der Schöpfung frei, (als der sein unvordenkliches Sein potentialisirende und sich

selbst als Geist setzende) die unendliche Ironie in der Schöpfung übte, daß er das am meisten innerlich-sein-sollende hinauswendete, und so das Positivste seines Wesens negirte, aber als der unüberwindliche Herr dann jenes Hinausgewendete wieder hineinkehrte (unius versio, universio bei Lucrez), so wollte der Mensch in der Hinauswendung des in ihm innerlich Gesetzten, in einer neuen universio eben so mächtig sein als Gott, sich damit unauflösliches Leben zu erwerben, und eine ewige Bewegung anzufangen, wie Gott sie beherrscht hatte. Aber jenes Prinzip, das nicht-sein-sollende ist der Grund und die Basis des menschlichen Bewußtseins, und demselben übergeben und und unterthan, sofern es in seinem Ansich bleibt, aber in Wirklichkeit gesetzt, ist es eine das menschliche Bewußtsein transscendirende dasselbe unterwerfende Gewalt. Von neuem erregt, ist dies Prinzip nicht mehr ein göttliches, sondern ein außergöttliches, ja widergöttliches. Es stand in der Macht des Menschen, die Welt in Gott zu erhalten. Da er sich an die Stelle Gottes setzte, hat er diese Welt für sich aber außer Gott gesetzt. Wie er selbst der Herrlichkeit Gottes beraubt worden ist, so ist auch diese Welt des Menschen ihrer Herrlichkeit entkleidet, hat ihren Einheitspunkt verloren, den sie im Bewußtsein des Menschen hatte; und nachdem sie jene Innerlichkeit verfehlt hat, in die die Welt gelangen sollte, ist sie der Aeußerlichkeit hingegeben worden, worin das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und zufällig, sinnlos Eines außer dem Andern erscheint. Von dieser außergöttlichen, dem unwahren Sein anheimgefallnen Welt und ihrer falschen, scheinbaren, nie endenden sondern immer entstehenden Zeit kann sich der Mensch den Urheber nennen. „Es kann der wissenschaftlichen Philosophie, der man so oft vorgeworfen hat, daß sie es nicht weiter als zur Vorstellung einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen, daß eine Philosophie, die diese Welt außergöttlich nennt, auch eine immanente Schöpfung lehrt; dagegen wird nicht leicht wieder eine Philosophie die schlechte Form des Außer- und Nebeneinander auf das Absolute zurückführen." Die Substanz der Welt konnte der Mensch nicht aufheben, wohl aber die Form ihres Seins, welche nun eine zerrissene und außergöttliche ward; ihre Substanzen konnte er nicht aufheben, wohl aber ihre Stellung und Bedeutung, da er ihren Einheitspunkt vernichtete. Siehe, der Mensch ist worden wie Einer von uns, sagte Jehova Elohim, indem er in

diesem Ausdruck eine Mehrheit von Potenzen in sich als der Gottheit setzte, d. h. so viel als: Adam ist nicht mehr der ganzen Gottheit sondern Einem von uns gleich Nämlich jener Potenz, welche dem Menschen zur Bewahrung gegeben war. Denn der Mensch hat sich in jenem vorzeitlichen Akte der väterlichen zeugenden Kraft bemächtigt, aber auch über das wirkend gewordene Prinzip Herr zu sein, ist ihm nicht gegeben, er fällt unter seine Herrschaft und dieses nimmt gegen sein (des Menschen) Bewußtsein die Eigenschaft an, die es vor der Schöpfung an den Tag gelegt, nur jetzt als ein widergöttliches. Aber da in der Herrschaft über dieses zur Grundlage gemachte Sein die zweite und dritte Persönlichkeit sich verwirklicht hatten, so sind auch diese entherrlicht „nicht daß sie aufhören könnten, in sich Persönlichkeit sein, aber im Bewußtsein des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Prinzip, das nicht-sein-Sollende, wird sich die zweite wieder als Potenz verhalten; nicht minder der Geist, der ausgeschlossen vom Sein, im menschlichen Bewußtsein wieder als kosmische Potenz wirkend wird, wie vor der Schöpfung." Wie alles Bisherige, so weisen uns auch die weiter entwickelten geschichtlichen Verhältnisse innerhalb des göttlichen Lebens, wie sie die Dreieinigkeit enthält, über jene erste Einheit am Schluß der Schöpfung hinaus; denn bis dahin hat der Sohn noch keinen eignen Willen, keine Herrlichkeit, mit der er nach Belieben schalten konnte, sondern er hat seine Herrlichkeit nur als gegeben vom Vater, und ist Herr nur über dasselbe Sein mit dem Vater. Die christliche Dreieinigkeitslehre aber spricht von einem Gehorsam des Sohnes gegen den Vater, von freiwilliger Erniedrigung u. s. f. Alles dieß setzt weiter entwickelte Verhältnisse voraus.

Der Akt, wodurch der Mensch dem in ihm zur Ruhe gebrachten Prinzip wieder Wirklichkeit verlieh, ein Akt, der a priori nicht, sondern nur a posteriori einzusehn ist, verschaffte jenem entgegenstehenden Prinzip die Herrschaft über das Bewußtsein des Menschen, so daß die andern Potenzen aus demselben ausgeschlossen waren. Diese ausgeschlossenen Potenzen sind durch die Wirkung des Menschen aus ihrer Gottheit gesetzt und vom Vater getrennt, ohne darum in sich, in ihrem Bewußtsein aufhören zu können göttliche Persönlichkeiten und Eins mit dem Vater zu sein. „Dadurch sind sie in einem von der absoluten Ursache unabhängigen Sein, sie haben ein Sein vom Menschen;

sind jetzt selbständige außergöttliche Mächte, die, wenn sie in die Herrlichkeit und Gottheit sich wiederherstellen, dann auch nicht mehr bloß in und mit dem Vater, sondern in eigner selbsterworbener Gottheit dem Vater gleich sein werden Zunächst ist uns das Schicksal der zweiten Persönlichkeit von Interesse, deren Sein jetzt ebenso durch den Menschen suspendirt ist, wie es vor der Schöpfung von dem Vater suspendirt war. Göttliche Persönlichkeit ist der Sohn durch seine ursprüngliche Natur, außergöttliche, da er in einem vom Vater unabhängigen Sein gesetzt ist. Er ist Menschensohn und Gottes Sohn. Der Zug der Schwermuth, mit dem sich Christus jenen Namen beilegt, zeigt wie ihn Christus nicht als einen Namen der Verherrlichung (etwa als Urmensch) sondern der Erniedrigung ansieht. Es ist sein leidender Zustand, da er dem außergöttlichen Sein nachfolgt nach seinem Umsturz, und einen neuen Proceß und Kampf mit jener Potenz eingeht, welche zu bekriegen seine Natur selbst ist. Die außergöttliche Welt ist eine Welt, die Gott nicht gewollt hat, oder vielmehr, da es in seiner Hand stand das Sein nach dem Fall in sich zurückzunehmen, und da er den Umsturz voraussehend, vielmehr die Schöpfung *nicht* gewollt haben würde, hat Gott diese Welt nur gewollt mit Hinaussicht auf das selbständige Sein und die selbständige Herrschaft seines Sohnes. Durch den Vater allein und den in ihm gesetzten Sohn als demiurgische Ursache, war eine bloße Welt des unbeweglichen, ewigen, unveränderlichen Seins möglich, nicht diese Welt des freien, beweglichen und wahrhaft geschöpflichen Lebens. Die Wirkung des Vaters konnte nicht weiter gehn, als bis zur Erzeugung jener die Schöpfung beschließenden Einheit: ward diese Einheit zerbrochen, so konnte nicht er sie wieder herstellen, sondern nur der Sohn, dem der Vater diese Schöpfung überließ und sich von ihr abwendete. Diese Welt des freien beweglichen, menschlichen Daseins war nur möglich mit Hinblick auf den Sohn, daher ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα d. h. in der Hinaussicht auf ihn. Der Vater übergiebt das mannichfaltige geschaffne Dasein dem Sohne πάντα μοι παρεδόθη παρὰ τοῦ πατρός μου. „Ohne Voraussicht des Sohnes, ohne den vor der Welt im Sohne gefaßten Vorsatz (πρόθεσις), welcher Sohn vor Grundlegung der Welt als selbständige Persönlichkeit erkannt war, gäbe es keine Freiheit, keine Welt in unsrem Sinne. Es mag wohl bedenklich scheinen und mit Vorsicht geschehn, von einem außerweltlichen Gott zu spre

chen, wohl aber darf man von einer außergöttlichen Welt sprechen, wodurch allein Freiheit möglich ist. Wenn überhaupt eine Welt entstand, so war es unvermeidlich, daß dieses Sein von Gott abfiel. Darum hat auch der Vater den Sohn geliebt vor Grundlegung der Welt, weil sonst keine Freiheit sein konnte, keine Welt. Er schlägt die Freiheit so hoch an, daß er das Schicksal seines Geschöpfs von dessen Freiheit abhängig macht."

Wie kann aber die Welt fortbestehn, wenn Gott sich von der Welt abwendet, da doch die Potenzen, welche die Welt erzeugen, ursprünglich nur in dem Willen des Alles in Allem Wirkenden gesetzt sind: allerdings wirkt auch dieser Wille fort, aber ohne das Entfremdete zu wollen, er wirkt als Unwille, als göttlicher Zorn: troß der Katastrophe bleibt die Substanz des Seins und der Welt: sie könnte aber nicht der Substanz nach bestehn, wenn nicht der Wille Gottes (jenes *B*) aber als Unwille in der Welt bliebe, aber nicht ihre Form wirkt er, denn sie ist außergöttlich. Jener Wille, in dem die Welt ruhte, und in dem sie nun auch fortbesteht, ist ein aufgereizter und entzündeter, der die Schaale seines Zorns ausgießt über die entfremdete Welt. Ein Verhältniß dieser entfremdeten Welt zu Gott als den Vater ist nur durch den Sohn möglich, der dieser Welt in den Abfall folgend, den Zorn Gottes versühnt, indem er das eroberte außergöttliche Sein mit sich selbst dem Vater zum Opfer darbringt und so die Spannung der Potenzen löst. Ohne diesen Mittler wäre das der Macht des entgegenstehenden Prinzips verfallne Bewußtsein stets im Außersichsein geblieben, ohne je in sich zurückgebracht zu werden. Aber jene vermittelnde Potenz wird von dem Menschen in den Proceß mit hinabgezogen, sie kann nicht von ihm ablassen, und muß ihn retten im Kampf mit der entgegenstehenden Potenz, aber sie muß dieselbe erst aus dem Bewußtsein des Menschen verdrängen, denn dieß ist der Schauplatz des Kampfes, da sie im Anfang selbst ganz aus demselben verdrängt ist; zur Potenz erniedrigt, wirkt sie nicht mit Freiheit, sondern nach ihrer Natur, da sie auch als kosmische Potenz im Bewußtsein Platz ergreift und sich zum Herrn desselben machen muß; ist sie Herr desselben geworden, um frei mit ihm zu schalten, dann ist sie zur Persönlichkeit erhoben, und ihre Wirkung ist freie That, die Offenbarung. So wiederholt sich der theogonische Proceß, durch den zuerst der ursprüngliche Mensch, das Bewußtsein gesetzt

ward. (Alle bisher durchlaufenen Momente sind, zwar reale, aber in sofern nur Gedanken=Momente, weil bei ihnen gar kein Aufenthalt zu machen ist, bis zur Welt, in der wir uns jetzt befinden). „So bringt in einem neuen Processe das große über dem Ganzen schwebende Gesetz gleichsam auf diese Welt hin, durch welche Gott alles Sein vollends von sich hinwegbringt." Nach diesem haben wir also zwei Aeonen oder Zeiten zu unterscheiden. Die erste, der Aeon des Vaters, da das Sein noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn nur im Vater war, die zweite, die Zeit des Sohnes ist die Zeit dieser Welt. Seit dieser Zeit ist er eine selbständige Persönlichkeit außer dem Vater, der ihm alles Sein übergeben hat. Die nächstfolgende Geschichte ist daher die Geschichte der zweiten Persönlichkeit. Sie unterscheidet sich in zwei Perioden: So lange der göttliche Unwille sich offenbart (Römer=Brief 1.) über die Kinder des Zorns, und die conträre Potenz das Bewußtsein des Menschen vollkommen beherrscht, ist der Sohn im tiefsten Leiden, in der tiefsten Negation (πάσχειν der Gegensatz von δοξάζεσθαι); „die zweite Persönlichkeit ist aus ihrer δόξα, die sie bei und mit dem Vater hat, gesetzt in den leidenden Zustand, wo sie keinen Raum hat im menschlichen Bewußtsein, sie ist vom Sein ganz ausgeschlossen und darum unfrei, so daß sie nicht nach ihrem Willen, sondern nach ihrer Natur das wirken=müssende ist; dies Leiden aber giebt sie nur um so mehr sich selbst und macht sie ihrer selbst bewußter. Aber zuerst muß sie sich durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung zum Herrn des außergöttlichen Seins machen, durch einen Proceß, in welchem sie bloß als unfreie, natürlich wirkende Potenz ist." Dies Leiden als ein gegenwärtiges (nicht von der Zukunft ist die Stelle zu verstehn), diesen negirten, beschränkten Zustand des Messias (denn das ist im A. T. der Name der zweiten Persönlichkeit: der vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seins designirte), sah Jesaias, er verglich ihn mit einem schwachen, nur eben aufschießenden Reis. Hat sich aber nun diese vermittelnde Potenz durch einen nothwendigen Proceß, in welchem sie selbst nur eine natürlich wirkende Potenz war, zum Herrn des Seins gemacht, „so sieht sie sich in der Freiheit, mit diesem Sein nach ihrem Willen zu schalten, um entweder alles Sein, wie sie dasselbe sich gewonnen, für sich zu behalten oder das theuer Erworbene dem Vater wieder zu bringen." Das ist die Zeit ihrer Erscheinung in

Christo. Der Inhalt dieses ihres freiwilligen Entschließens und Thuns ist die Offenbarung, jener nothwendige Proceß die Mythologie. Die Mythologie ist demnach auch ein objektiver Proceß, ob er gleich nur im Bewußtsein vor sich geht, um das Bewußtsein ist es der ganzen Schöpfung zu thun, alles Andre ist dem Schöpfer gleichgültig. Er ist ein bloß natürlicher Proceß, weil die Potenzen in ihm als kosmische wirken, ein theogonischer Proceß, der Gott im Bewußtsein erzeugt, und das Gott-Setzende des Urbewußtsein wiederherstellt; denn jenes B. ist seiner Idee nach im menschlichen Bewußtsein das Gott-Setzende, in seinen Aussich-heraustreten zwar ist es das Gott-negirende aber in seinem Insichzurücktreten das Gott-Setzende und zwar nun actu Setzende. Die mythologischen Vorstellungen sind das nothwendige Erzeugniß eines unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nur kosmische Bedeutung haben, gefallnen Bewußtseins. Die mythologischen Vorstellungen tauchen hervor in einem Proceß, der in der Substanz, in den Tiefen des gleichsam in die Zeiten vor dem Bewußtsein zurückgerückten Bewußtseins vor sich geht, daher die unentrinnbare Macht, mit der sie die Menschheit beherrschten, daher ihr Zusammenhang mit der Natur, da dieselben kosmischen Potenzen, die in der Natur gewirkt hatten, auch schon Urheber dieser Vorstellungen waren; daher die Uebereinstimmung der Völker in diesen Anschauungen. Die verschiednen in die Geschichte hereintretenden Völker sind Träger der verschiednen Momente des theogonischen Processes, der Einen Verlauf bildet in stetigem Zusammenhang.

Dieß nun ist der allgemeine Theil der positiven Philosophie; die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung enthält nur die Anwendung dieser Prinzipien in der Rückkehr des Processes und der reicheren Erscheinung des absoluten Lebens Gottes. Indem wir nun durch einige kurze Bemerkungen in die Natur dieser positiven Philosophie einzudringen suchen, bereiten wir den folgenden und letzten Abschnitt vor, in welchem wir dies System mit den verwandten Systemen, die uns in der Geschichte der Philosophie begegnen, zusammenhalten, auf sein innerstes Wesen, die Naturphilosophie, zurückführen, und namentlich das Mißverhältniß seiner Prinzipien zur Lösung der Aufgabe der Ethik und Religionsphilosophie aufweisen wollen.

1) Zuerst ist zu bemerken, daß diese sogenannte positive

Philosophie von der früheren Lehre Schellings in keinem wesentlichen Punkte abweicht. Auch die positive Philosophie ist, wie früher Schelling von seiner Philosophie im Gegensatz gegen Fichte sagte, eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen, ebendaher allein-Anschaulichen und in allem Anschaubaren allein Angeschauten; Gott ist das allein Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Sein ist. Dies schlechthin Wirkliche bildet nun auch jetzt noch den Ausgangspunkt, und aller Proceß führt nur scheinbar darüber hinaus; bewiesen ist dieser Ausgangspunkt, wie überhaupt Schelling früher das Dasein des Unbedingten bewies: objektiv beweisen wollen, daß es ein absolutes Ich giebt, hieße dem Unbedingten Bedingungen erfinden. Das Ich ist nur durch sich selbst als unbedingt gegeben. Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. (Ein solches alles Entgegengesetzte Ausschließendes ist auch das Existiren schlechthin, wie Schelling es faßt; wäre es irgend Einem entgegengesetzt, so hätte es ein Merkmal der Potenz an sich). Dieses als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens; beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unsres Wissens als die absolute Alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch daß dieß selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt werde u. s. f. So sagte Schelling in seiner ersten philosophischen Schrift, und das Gleiche läßt sich auch von der positiven Philosophie sagen. Das Unbedingte, schlechthin Gesetzte, allein im wahren Sinne Ewige, in Vergleich zu welchem alles Folgende als ein Abgeleitetes, Abhängiges erscheint, ist das Wirkliche schlechthin, das als solches gesetzte Sein, dem nichts zuvorkommt und das von Ewigkeit her gleichsam den unendlichen Raum für alle Bewegungen bildet; aller Proceß, der eintreten könnte, ist nur der Proceß dieses schlechthin Wirklichen, enthält nur die Folgen, die Bestimmungen mit denen jene einwohnende Ursache der Welt schlechthin Eins und dasselbe ist; allem Andern vorausgesetzt und selbst nicht Eigenschaft eines Andern hat dies Ur-sein an allem Existirenden seine Eigenschaften, seine Aeußerungen: und zwar fließen einige derselben unmittelbar aus dem Wesen des Ursein, ihm ewig verbunden, nämlich die schlechthin entgegengesetzten Potenzen, die, so gewiß sie die Welt und alles Daseiende erklären, so rückwärts eine Substanz als Identität vor-

aussetzen; das Denken, eine bloße Eigenschaft des Urseins kann durchaus nicht Quelle der Substanz sein, sondern vor dem Denken muß ein nicht-Denkendes als Erstes angenommen werden. Wem möchte hier noch zweifelhaft sein, daß die positive Philosophie dem Spinoza so treu als möglich geblieben sei?

Indem die Philosophie nach dem Gesetz und dem Prinzip alles Daseins fragt, die Natur des Bewußtseins sich zu enthüllen strebt, in welchem das stets mit sich identische Selbst und das mannichfaltige Bestimmte bezogen ist, eine Aufgabe die der Philosophie daraus erwächst, daß durch das Thun des Denkens das Absolute und die Totalität des in der Anschauung möglicher Weise Vorkommenden als von ihm abhängig gesetzt wird; nahmen Fichte und Schelling von Anfang bis jetzt in verschiedenen Formeln an, ohne je den Beweis dafür geführt zu haben, daß jene beiden Seiten, die eben in der Philosophie bezogen werden sollen, sich entgegengesetzt seien; sind aber Ich und Nicht-Ich entgegengesetzt, so muß die Weise ihrer Beziehung die Identität sein. Daher geschah es auch, daß diese Philosophen von einem Grundsatz ausgingen, und kein andres Prinzip kannten, als welches Anfang sein konnte; ihr Fortgang folgte daher keinem andern Gesetze als dem der Identität, und konnte sich in Wahrheit über den Anfang nicht erheben, zu keinem wirklich die Sache treffenden Unterschied gelangen. Anstatt in einem Prinzip, einer wirklichen Synthese die Vermittlung des Endlichen und Unendlichen anzugeben, hatten Fichte und Schelling den Satz: des Ich denke oder der Einheit des Bewußtseins als einen bloß logischen der Identität behandelt und eine jede Auflösung unmöglich gemacht, die ein wahrhaftes Drittes setzt und nicht bloß nach dem Gesetz der Identität fortschreitet; daher aller Unterschied nur als ein quantitativer übrig blieb. Auch die Hegel'sche Philosophie ist hiervon nicht weit entfernt; in ihr ist das dritte Glied immer eine combinirte Einheit zweier einseitiger Momente, die Wahrheit also die Einheit oder der Proceß der Momente, so daß von ihnen keines Totalität, sondern nothwendig sich ergänzende Theile sind, die wahre philosophische Methode wird den Begriff nicht als Complex, sondern vielmehr als das bestimmen, das jene drei Momente setzt und das erste mit dem zweiten durch das dritte zusammenschließt, sich selbst als Zweck aussprechend; die wahre Methode wird Bedingungen, Vermittlungs-

glied, und den Begriff oder das Ganze als die Consequenz, als die Schlußfolge haben; der major und minor des Schlusses müssen angesehn werden als die Materie, das Mittelglied ist das formgebende Prinzip, das ganze, das Wesen des an und für sich seienden Begriffs beruht auf der Conseqenz, der Weise der Beziehung. Denn die Weise, wie die Glieder auf einander bezogen sind, giebt die Consequenz. Das Prinzip einer Sache, d. h. die Totalität als Zweck beruht nicht auf den einzelnen Momenten, sondern in der Consequenz, in der Weise der Beziehung. So könnten sehr wohl in einer Philosophie alle Momente zur Erklärnng des Weltalls vorkommen: es kommt aber noch wesentlich darauf an, wie sie auf einander bezogen, wie sie zu einander gestellt sind.

Mit Einem Worte, was wir gegen die frühere Schelling'sche Lehre als eine analytische Philosophie einzuwenden hatten, trifft auch diese positive Philosophie; auch sie geht von dem allein-Wirklichen, dem Ursein aus, welches schlechthin Identität — des Wesens und Seins, des Begriffs und der Existenz, des Idealen und Realen ist, nur ein solches kann einem fernern Umsturz durchaus nicht ausgesetzt sein. Das natura sua nothwendige Wesen ist seiend das, was es seinem Wesen nach ist; dies ist eine Identität, welche ein weiterhin folgendes Entgegengesetztes vermitteln soll, denn nur durch Entgegensetzung zweier Prinzipien ist die Welt erklärbar. Die zwei Prinzipien sind es aber, die in ihrer Identität das Absolute constituiren, getrennt führen sie einen Proceß durch, in welchem sie die Einheit actu herzustellen suchen, die ihnen ursprünglich zu Grunde lag; über den Anfang ist damit nicht wesentlich hinausgekommen, denn durch allen Wechsel hat sich das Identische des Anfangs hindurch continuirt, und auf verschiedenen Stufen der wiedererreichten Einheit sich als das, was es in Ewigkeit ist, gesetzt, an ihnen sich Bestimmungen gegeben, in deren Reihe es selbst sein Wesen und Leben hat. Wie schon früher gezeigt, so wird dadurch die ganze Dialektik in der positiven Philosophie unsicher: daß das absolut-Unbedingte, womit der Anfang gemacht wird, nichts über sich hinausliegendes zu erstreben hat, denn es ist das schlechthin-Wirkliche, der weitere Proceß scheint daher ein freigewollter zu sein, anderseits aber sind die Potenzen und ihr in Wirklichkeit gesetzter Proceß und die Produkte desselben die Bestimmungen in denen jenes Unbedingte sein Leben, die Wirklichkeit seiner Idee hat, das Subjekt ist aber nicht

ohne seine Prädikate, somit scheint erst im Proceß das Unbedingte sich als das zu erreichen, was es ist, befreit sich erst von der eignen blinden Nothwendigkeit. Es wirkt hier, wie schon gesagt, der Spinozismus nach. Wenn aber Schelling seinem Gott durchaus die Freiheit vindiciren will, die Welt haben schaffen und nicht schaffen zu können, so hat er hieran eine Behauptung ausgesprochen, die ich nicht weiß, wie sie jemand belegen wollte; denn die Welt ist einmal da, und die Frage, die die Philosophie zu beantworten hat, ist nur die, welche Beziehung Statt finde zwischen dem Bedingten Geschaffenen und Unbedingten, oder welches das Prinzip des Daseienden sei; ob Gott die Wahl hatte, die Welt zu schaffen und nicht zu schaffen, das kann wohl kein Mensch wissen, hier heißt es in Wahrheit: meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, oder: wer hat im Rathe Gottes gesessen? Um so mehr da schwerlich Viele bejahen möchten, daß man Freiheit im Sinne menschlicher Wahl Gott zuschreiben dürfe. Unsere Kirchenväter haben daher viel richtiger nach dem Zweck der Welt, den sie in den Augen Gottes hatte, gefragt. Jene Vorstellung von der Freiheit Gottes in seiner Wahl ist ein Tribut, den Schelling dem Rationalismus gebracht hat, den er aber gewiß vor seinem eignen Spinozismus nicht verantworten kann. Die Macht, mit welcher der Spinozismus oder die Naturphilosophie herein drängt, und den ganzen Proceß beherrscht, steht in grellem Widerspruch, und läßt in einem um so unangenehmeren Contrast alle jene anthropopathischen Züge hervortreten, welche Schelling seinem Gott mittheilt; anthropopathische Züge fallen weder in der kindlichen Religiosität auf, noch können sie sich bis zum Widerlichen oder auch Lächerlichen im Rationalismus steigern, aber wir glauben uns wirklich in eine Mährchenwelt versetzt, wenn wir von einer unerwarteten, aber doch nicht unwillkommenen Möglichkeit hören, welche sich Gott von da an, daß er ist, zeigt, wenn wir vernehmen, daß Gott erst in diesem Augenblicke seines Zustandes inne ward, daß ihm eine Reihe von Möglichkeiten aufgingen, und eine zukünftige Welt in Visionen vor seiner Seele vorüberging; wenn wir ihn dann weiter entschlossen finden jene Möglichkeiten in die Wirklichkeit übergehn zu lassen, und nun erfolgt der ganze Proceß mit der Nothwendigkeit, die Gott schon vorher übersah. Da, als Alles in die Ruhe eingehn, und nach Gottes Willen in ihm beschlossen sein sollte, facht der Mensch von Neuem den

Proceß an, aber auch dieser Umsturz war schon als ein möglicher in den göttlichen Plan aufgenommen; Gott wendet zwar sein Angesicht von der außergöttlichen Welt ab, aber er wollte diese Welt selbst als eine abgefallene mit Hinaussicht auf den selbständigen Sohn in eigen erworbener Herrlichkeit. Diese Anthropopathismen würden nicht so schneidend klingen, und allen philosophischen Ernst aus unsrer Seele verscheuchen, wenn sie nicht mit aller Gewalt herbeigezogen wären, um die immanente Nothwendigkeit des vom Sein sich zur Potenz befreienden Gottes zu paralysiren und Gott als ein transscendentes Wesen festzuhalten. Aus diesem Streben erklärt sich auch die Annahme, daß das conträre Prinzip unabhängig von Gott sich ihm nur dargestellt habe, selbst ohne Kraft ad actum überzugehn, nur seinen Willen erregend, daß Gott dies Prinzip annehme. Aber in Wahrheit ist dies Prinzip nur die andre nothwendige Seite in dem Absoluten zu dem actus purus; die beiden Prinzipien sind die „beiden gleich ewigen Anfänge", das dritte Prinzip, der Geist, ist die versöhnende Macht, die höhere Einheit; daß die absolute Identität auch als über den Geist erhaben gedacht wird, haben wir schon in der Abhandlung über die Freiheit gesehen. Von dieser Abhandlung unterscheidet sich, wie der kundige Leser sich wohl überzeugen wird, die positive Philosophie durchaus nicht außer in einzelnen unbedeutenden Punkten, welche die Phantasie verschieden ausführen konnte. Das Gesetz, nach welchem die positive Philosophie aufgeführt ward, lag vollständig ausgesprochen, schon vor in dem Denkmal auf Jacobi S. 72: Wir haben bis jetzt gelehrt, der Gegenstand einer wahren objektiven Wissenschaft sei ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortschreiten und Sich-entwickeln das Fortschreiten des Gegenstandes selbst; die wahre Methode des Philosophirens sei aufsteigend, nicht herabsteigend, wodurch das Axiom sich ergab: Allemal und nothwendig ist der Entwicklungs grund unter dem, was entwickelt wird; er setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erkennt es als höheres, unterwirft sich ihm, nachdem er zu seiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung. Noch immer gilt, was dieselbe Schrift sagt S. 84: Das vor Anbeginn d. h. zu allererst Gewesene war die Natur des Wesens selbst, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt hat. S. 85: Was der Anfang einer Intelligenz ist, kann nicht selbst intelligent sein u. s. f. Noch immer ist Schellings Bestreben, den Naturalismus und

Theismus wie Leib und Seele mit einander zu versöhnen (ebendas. S. 90. 91), indem er diesen beiden Betrachtungsweisen Gottes entsprechende Elemente und einen Proceß derselben in Gott denkt.

2. **Schelling** läßt, wie einst Empedocles und Spätere, die Potenzen sich entfalten in Satz und Gegensatz, welche sich in einer Einheit aufheben, die zwar erst mit dem beruhigten Proceß eintritt, aber selbst frei über dem Conflikt und dem Sein schwebt. Die Potenzen bleiben alle, auch nach der Produktion, über den Produkten stehn. Das ist eine ähnliche unbewiesene Hypostasirung, wie die vorhin angeführte Hypostasirung des Prinzips. Doch da durch das ganze System die Phantasie ihr wunderbares Spiel treibt, die sowohl feste als auch dabei wandelbare Gestalten braucht, so hat **Schelling** sich dazu ein Recht erworben. Wie der Theismus sich auf der Grundlage des Naturalismus erhebt, so erheben sich die Persönlichkeiten der Trinität und der Offenbarung über den Potenzen der Naturphilosophie — der Philosoph braucht sie nur hypostatisch, persönlich zu denken, so sind sie es auch. Er macht auch, daß eine dieser Potenzen, obgleich in sich selbst Persönlichkeit und göttlich und frei bleibend, doch nur ihrer Natur und Nothwendigkeit nach als Naturmacht, nicht ihrem freien Willen nach, auf das Bewußtsein wirken kann. Die Manichäer dachten sich Christus auch als Naturpotenz, und doch ließen sie ihn persönlich auf Erden erscheinen. In Wahrheit sind die drei Potenzen bei **Schelling** nichts als die abstrakten Vorbilder der einzelnen Bezirke, oder die Knotenpunkte des successiv vorrückenden Processes. Sie schließen wie in der Identitätsphilosophie in verschiedenen Stellungen und Mischungen die dadurch quantitativ verschieden gesetzten Produkte ein, die alle nur gradweise verschiedene Manifestationen des Absoluten sind. Schon seit **Fichte's** drittem Grundsatze war der analytisch aus einem ersten Grundsatze als Prinzip Alles herausspinnenden Philosophie nichts übrig gelassen als absolute Identität und einen quantitativen Unterschied ihrer Offenbarungen zu setzen. Und das ist auch jetzt noch der geheime Sinn der positiven Philosophie, so weit sie noch eine Spur Philosophie gerettet hat.

3. **Schelling** erklärt für jenen Einen ursprünglichen Akt (des Abfalls) die menschliche Freiheit, und meint das Problem vollständig gelöst zu haben. Aber diese Erklärung ist nur sofern einigermaßen haltbar, als wir seine Annahme gestatten,

daß jene drei, gegen die der Mensch frei sein soll durch die Gegenwirkung der einen gegen die andre, selbständige, für-sich-seiende Potenzen oder Persönlichkeiten sind, und nicht vielmehr die Eine Causalität Gottes, was erst zu beweisen und nicht geradehin, wie es die Phantasie eingab, anzunehmen war. Indeß, wenn das menschliche Bewußtsein das zur Grundlage gemachte B ist, so ist es zunächst dem A^2 dienstbar, denn die andern Persönlichkeiten liegen mit diesem auf Einer Linie; A^2 hat sich in B verwirklicht, das Bewußtsein ist also von ihm ganz erfüllt (so lange das immanente Verhältniß zu Gott dauert). Es ist also wieder dieselbe Schwierigkeit wie in der Kirchenlehre; das Bewußtsein ist kein Freies, Bewegliches, sondern im Einen Moment von der idealen Potenz erfüllt, im andern Moment dem realen Prinzip (B) hingegeben, ohne daß ein Subjekt da wäre, das im freien Urtheile eines jener Prädikate sich geben könnte. Wenigstens nach dem Fall erscheint das Bewußtsein als gänzlich unfrei, indem es zum Spielball der beiden sich bekämpfenden Potenzen wird, von denen immer jede das Bewußtsein so gefangen nimmt, daß diesem keine freie Entscheidung, kein Urtheil übrig bleibt. Wie könnte sich wohl ein theogonischer Proceß, der ja bleibt, bis Alles überwunden ist, für sich neben der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, diese aber bestimmend, hinziehn, ohne jede Freiheit im Menschen auszutilgen. Wir haben hier denselben Fehler wie in der Schrift über die Freiheit, daß der Wille als entweder dem Grunde oder dem idealen Prinzip angehörend gesetzt wird: damit ist sein innerstes Wesen, freies Urtheil, in jedem Moment frei entscheidend zu sein und aus jeder Willensbestimmung in sich zurückgehn zu können, geradezu aufgehoben. — Daß indeß Schelling jenen Einen freien Akt selbst zu einem nothwendigen innerhalb des Processes macht, da das Absolute höheren und freieren Offenbarungsweisen zugehn mußte, als es in jenem immanenten Verhältniß denkbar war, liegt auf der Hand. Wie nun Schelling von jenem Abfall Nachricht hat, das ist sehr schwer zu sagen. Denn da der ganze geschichtliche Proceß vor dem Abfall uns von keinem Geschichtschreiber berichtet ist, sondern nur Schelling uns davon Kunde giebt, zudem aber von jenem Proceß zum Abfall kein nothwendiger Fortschritt sich nachweisen läßt, so ist er von vorn herein (d. h. von dieser Seite her) nicht begründet; erschlossen werden kann das Faktum eines Abfalls nur, wenn bewiesen werden kann, daß der nach-

herige Zustand nicht der anfängliche, und nicht ein aus diesem nach den jetzt sichtbaren Gesetzen des Fortschreitens erzeugter sein kann, demnach, wenn wir des ursprünglichen als eines wesentlich andern irgendwie gewiß werden können. Aber diese Bedingungen, um erschließen zu können, daß die Welt seitdem in Raum und Zeit gesetzt sei und daß sie ihren Einheitspunkt im menschlichen Bewußtsein verloren habe, und zwar dadurch, daß der Mensch den Grund der Schöpfung antastete, kann Schelling gewiß nicht herbeischaffen; in seiner Erfahrung, welche auf die Spuren in seinem und aller Menschen Bewußtsein zurückginge, kann er jenes merkwürdige Faktum auch nicht haben, denn sonst müßte es ein Jeder in seiner Erfahrung haben, und das Faktum könnte nicht eine neue Mittheilung einer spekulativen Theologie sein; es bleibt nichts anders übrig, als Schelling hat es in seiner sinnlichen Erfahrung gehabt.

4. Schelling behandelt in dieser Wissenschaft, die er positive Philosophie nennt, dasjenige, was eigentlich an zwei wesentlich verschiedene Wissenschaften zu verweisen ist und gar nicht in Einer fortschreitenden Reihe behandelt werden kann. Der allgemeine Theil gehört der Metaphysik an und ist die Bekrönung dieser Wissenschaft, worin diese zum absoluten Prinzip hinansteigt und es in den Bestimmungen betrachtet, welche sich aus den einzelnen Schlüssen ergeben, als absolutes Subjekt, von welchem alles Andre Bestimmung ist, oder als Quelle alles Daseins, als absolute wirkende und in sich nothwendige Ursache (der Zufälligkeit der Welt gegenüber) und im letzten Schluß, der sich aus den vorigen vermittelt, als absoluten, intelligenten Zweck. Die Metaphysik betrachtet das absolute Prinzip, wie es an und für sich ist; und wenn dieser Wissenschaft etwas unleidlich ist, so ist es der geschichtliche Fortgang Schelling's; das andre, was Schelling in diese Wissenschaft hineinzieht, gehört in die Religionsphilosophie, welche von einem ganz andern Punkte der philosophischen Untersuchung ausgeht, nämlich von der menschlichen Freiheit. Die Religionsphilosophie ist der Abschluß der Ethik. Die Philosophie der Offenbarung Schelling's verfällt daher in den Fehler, den man mit Recht aller spekulativen Theologie der neuern Zeit vorgeworfen hat, daß sie statt der praktischen Momente der Religion metaphysische Probleme zu lösen sich zur Aufgabe mache, wodurch sie sowohl die Metaphysik als die Religion trübt und confundirt. Schelling hat dies auf die

Spitze getrieben, wenn er mit Potenzen der Naturphilosophie die wesentlichen Momente der Religion erklären will. Dadurch wird die Freiheit und mit ihr die Religion nur ein Accidenz der Materie und eine Phase ihrer von innen heraus (analytisch) fortschreitenden Entwicklung. Doch um nun über die positive Philosophie ein abschließendes Urtheil zu gewinnen, müssen wir sie selbst in einen weitern Zusammenhang stellen, von wo aus ihr ganzes Wesen sich erklärt.

Von der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung ist es nicht nöthig eine lange Relation zu machen, denn diese beiden Wissenschaften geben uns nur verschiedene und mannichfaltige Stellungen jener so viel besprochenen Potenzen, die alle von dem schon erörterten Gesetze der Prinzipien getragen werden; vielmehr wollen wir nunmehr in den Mittelpunkt der Sache eindringen, und von hieraus einige Punkte der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung nur beispielsweise streifen; aus Einem Beispiel erkennen wir die ganze Anlage. Es kommt vor Allem darauf an, dieser neuen Phase der Schelling'schen Philosophie ihren Standpunkt anzugeben, ihr zu zeigen, daß sie keine neue Lösung des philosophischen Problems gewonnen, sondern daß sie in eine Reihe philosophischer Bestrebungen fällt, welche, so häufig sie zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten auftraten und in dieser häufigen Wiederholung eine gewisse Nothwendigkeit zeigen, dennoch dem Problem der Philosophie in seiner Totalität nicht gewachsen sind. Ich würde am wenigsten die Versuchung fühlen, Schelling sein Verdienst um irgend eine einzelne Wissenschaft abzusprechen, wenn er sich vielleicht um die Erforschung der Mythologie wollte verdient machen, das mögen Andre untersuchen; hier handelt es sich bloß um die Gültigkeit der philosophischen Prinzipien Schelling's. Auch liegt es nicht einmal in meiner Absicht, den philosophischen Standpunkt, welchen Schelling mit vielen früheren Philosophen theilt, zu widerlegen; um dies vollkommen auszuführen, müßte ihm gegenüber die ganze Philosophie entwickelt werden; nur dies ist nöthig zu zeigen, daß die Philosophie Schelling's einer Gattung philosophischer Systeme angehört, die, in welchen verschiedenen

Gestalten sie auch immer auftrat, doch in ihnen allen die Aufgabe der Philosophie nicht genügend löste.

Wenn wir einmal in Gedanken die Reihe der philosophischen Systeme durchgehen, so finden wir eine Anzahl einander sehr ähnlicher Systeme, die wir unter dem gemeinsamen Namen der Naturphilosophie befassen könnten, nicht weil jene Systeme gerade über die Natur philolosophiren, sondern weil in ihnen die Natur philosophirt. Spinoza sagte: es müsse, um der wahren Methode in der Philosophie sicher zu sein, vor Allem in uns die wahre Idee vorhanden sein, als das angeborene Werkzeug, mit deren Erkenntniß wir auch zugleich des Unterschiedes dieser Wahrnehmung von allen übrigen Wahrnehmungen inne würden. An dieser wahren Idee könne man nie zweifeln, weil die Wahrheit sich selbst darlege, und es würde dem, der von der gegebenen wahren Idee aus andere Ideen in gehöriger Ordnung erforsche, von selbst Alles zufließen, und dies eben sei selbst der sicherste Beweis ihrer Wahrheit. Indem die Idee durchaus mit ihrem formalen Wesen übereinstimmen muß, so folge, daß, weil unser Geist, um schlechthin das Abbild der Natur zu sein, alle seine Ideen aus jener Idee ableitet, die den Ursprung und die Quelle der Natur bildet, sie selbst (diese Idee) die Quelle aller übrigen Ideen sein müsse. Zur Gewißheit der Wahrheit bedarf man keines andern Kriteriums, als daß man die wahre Idee habe; niemand kann wissen, wenn er nicht die adäquate Idee oder das objektive Wesen einer Sache hat, weil nämlich Gewißheit und objektives Wesen ein und dasselbe ist. Um allem Zweifel ein Ende zu machen, reicht es hin, die objektiven Wesen der Dinge oder die Ideen zu haben, und die wahre Methode ist nicht, nach der Erfassung der Ideen das Kriterium der Wahrheit zu suchen, sondern sie ist der Weg, die Wahrheit selbst oder die objektiven Wesen der Dinge, oder die Ideen (was alles dasselbe ist) in gehöriger Ordnung zu suchen. Die Methode ist das Verstehn, was die wahre Idee sei. Die Methode ist die Reflexions-Erkenntniß oder die Idee der Idee; die Methode also nicht ohne die gegebene Idee vorauszusetzen; diejenige Methode also die wahre, welche den Geist anzuleiten zeigt nach der Norm der gegebenen wahren Idee, (des vollkommensten Wesens). In diesen Worten Spinoza's (de emendatione intellectus) ist Alles enthalten, was die neuere Philosophie seit Fichte erstrebt hat, und was erreicht zu haben, sie sich

gerühmt hat. Schelling hat die Worte Spinoza's in seiner ersten Schrift von Neuem ausgesprochen, und ist dieser Richtung zeitlebens treu geblieben. Das Absolute bald als Ich, bald als Sein, bald als Denken bestimmt, hat für die neuern philosophischen Systeme den Ausgangspunkt, den ersten Grundsatz gebildet, die Idee, in welcher Gewißheit und Wahrheit dasselbe sind, und indem vom Absoluten das Denken sich forttragen ließ, gleichsam zusehend, zeigte sich ihm, in sicherer Methode fortschreitend, das Absolute, obwohl in allen Bestimmtheiten die mit sich identische Substanz, doch in allen das Reich der Natur und des Geistes erschöpfenden Formen. Ein anderer, als ein analytischer Fortgang war nicht möglich, sonst hätte das Absolute ja die Kette seiner Offenbarungen unterbrochen und der Reflexion Spielraum gegeben; jedoch erregte der Fortgang von Thesis, Antithesis zur Synthesis die Täuschung, als sei eine wirkliche Synthesis vollzogen.

Die Naturphilosophie will auch an ihrem Theile die Aufgabe der Philosophie lösen; denn wenn es in der Philosophie darauf ankommt, wie das mannichfaltige in der Anschauung Gegebene mit dem Denken, das Bedingte mit dem Unbedingten, das Sein mit dem Denken zu vermitteln sei, so glaubt sie diese Aufgabe schlechthin damit zu lösen, daß sie geradehin behauptet, jene zu vermittelnden Seiten seien schlechthin und ursprünglich Eins, alles Wissen sei nur in dieser Einheit, und könne daher auch nur mit dem ursprünglichen Setzen dieser Einheit anfangen; während sonst die Philosophie gegebene Unterschiede zu vermitteln sucht, erschafft sich diese aus der Einheit erst die Unterschiede. Die Naturphilosophie — in dem angegebenen Sinne — beruht auf einer petitio principii, der Schluß, den jede Naturphilosophie voraussetzt, kann so ausgesprochen werden: Alles Wissen ist nur in der Einheit des Seins und Denkens (des Bedingten und Unbedingten u. s. f.); nun aber giebt es vom Denken zum Sein keinen Uebergang, weil sonst das Unendliche sich verendlichen würde, noch auch vom Sein zum Denken, weil man sonst dem Unbedingten eine Bedingung unterstellen müßte — folglich können beide nur in ursprünglicher Einheit sein *). Das ist der Schluß — freilich eine petitio principii — mit dem jede dieser Philosophieen anfängt.

---

*) Vergleiche „Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie" S. 194 ff.

Selbst Jacobi (man vergleiche die Beilage VII zu seinen Briefen über Spinoza) behauptete diesen Satz, da er im Bewußtsein Unbedingtes und Bedingtes zugleich und unvermittelt gegeben sein ließ, und konnte daher den Spinozismus troß aller Anstrengungen nicht überwinden; seine ganze Geistesrichtung, die er selbst in dem Gespräch über Realismus und Idealismus trefflich charakterisirt hat, führte ihn immer dem Spinozismus wieder zu. Doch auch im Alterthum begegnen wir der von uns als Naturphilosophie bezeichneten Philosophie: wenn Empedocles sagte, daß nur das Gleiche in uns das Gleiche außer uns erkenne, wenn Plato unser Erkennen als ein Wieder-Erinnern des jenseits geschauten Göttlichen der Ideen faßte, was war es anders als die Natur, als das Absolute, das in dem Philosophen redet und denkt. Selbst Aristoteles hat die Fessel der Naturphilosophie noch nicht ganz abgestreift, und im Stoicismus, Epikureismus, in der Neuplatonischen Philosophie gab sie sich neue Gestalten. Sie hat sich selbst in das Neue Testament, in die Kirchenväter hineingedrängt, und ist von dieser Seite her eindringend in der Theologie so gut, wie in der Philosophie, in der sie neue Systeme gründete, ein noch unüberwundenes Element. Die neuere Naturphilosophie hat daher mit vollem Recht auf das sogenannte Spekulative im Neuen Testament und in den Kirchenvätern aufmerksam gemacht, und jene Spekulationen nach ihrem fortgeschrittenen philosophischen Bewußtsein gedeutet. Sie hat hiebei nur zurückgefordert, was ihr gehörte. Der λόγος z. B. ist aus der stoischen Philosophie geflossen, und ist ein der Naturphilosophie unumgänglich nothwendiges Prinzip, daher es in allen Gestalten derselben in den verschiedensten Ausdrücken und Wendungen wiederkehrt, selbst im Materialismus. Da die Naturphilosophie das ganze Problem der Philosophie und auf allen Gebieten lösen will, so muß sie in ihrer Weise auch die Religion behandeln, so gut wie die Ethik, diese sind nur andere Erscheinungen derselben Prinzipien, die in der Natur als wirksam erscheinen, und welche die Natur als ihr Geheimniß dem Philosophen geoffenbart hat; kein Wunder also, wenn der als Naturpotenz wirksame λόγος, διὰ πάντων ὢν, gerade wie die Vernunft des Menschen durch einen Theil des Körpers, die Zunge sich verkündet, ohne doch dadurch in ihrem Wesen verringert zu werden, den Menschen zu seinem Organe machte (ἀνθρωπίνῳ κέχρηται ὀργάνῳ. Athanas. de incarn. verbi. 42). Konnte

ein Naturphilosoph sich anders ausdrücken, als Athanasius, wenn dieser sagt: Indem wir das innige Zusammenstimmen der Glieder eines Körpers zu einander bemerken (Athanasius sagt auch, Gott allein sei Eins und untheilbar, der geschaffenen Wesen aber sei eine große Vielheit, indem jedes unvollkommen sich nur mit dem Andern zu einem Ganzen ergänze), gewahren wir, daß im Körper die Seele die Herrscherin ist, ob wir sie gleich nicht mit sinnlichen Augen sehn; so müssen wir in der Ordnung und Harmonie des Ganzen nothwendig den Herrscher Gott erkennen. Die Eine gleichgesinnte Harmonie zeigt uns nicht viele, sondern Einen λόγος als ihren ἄρχων und ἡγεμών (c. gent. 38). Was hilft es ihm zu *sagen*, unter dem Logos verstehe er aber nicht den mit jedem der gewordenen Dinge verwachsenen und verwickelten, den man den σπερματικός nenne, und der seelen-, verstand- und bewußtlos sei (c. gent. 40). Ist es nicht der Satz der Naturphilosophie: einen gewissen Abdruck und ein Bild seiner Weisheit legte Gott in allen Dingen gemeinsam und in einem jeden einzelnen nieder. So ist ein Abdruck seiner Weisheit die Weisheit in uns, in welcher das Wissen und das Verstehen habend, wir fähig sind der weltschöpferischen Weisheit? (c. Arian. II. 78). Es ist ein gleich interessanter Punkt in der Geschichte, wie die Naturphilosophie in das Christenthum eingetreten ist, als jener, wie nach *Kant* in die moderne Spekulation mit *Fichte*, der von *Kant* eben sowohl vorbereitete als vernachlässigte Spinozismus eindrang. Fast alle Probleme und Lösungen derselben in der alten Kirche sind von der Naturphilosophie influirt; wie hätte sonst auch *Baur* in seinem gelehrten Werke über die Dreieinigkeitslehre und die Christologie an so vielen Stellen die Hinneigung der Kirchenväter zu den neuern Lösungen jener Frage (ewige Menschwerdung u. s. f.) nachweisen können; seinen Grund hat dies in dem Angegebenen. Selbst die den innersten Kern des Christenthums angehenden Fragen über Gnade und Freiheit, hat Augustinus ganz wie die Naturphilosophie gelöst.

Einen gemeinsamen Zug in allen Systemen der Naturphilosophie finden wir in der Hervorhebung des Theoretischen, das freie handelnde Subjekt erlangt insofern seinen Werth nicht, sondern die Einheit mit dem Absoluten kann sich immer nur im Wissen vollziehn, die Naturphilosophie kennt überhaupt keine Freiheit, sondern Freiheit nur in einer (gleichfalls vorausgesetzten)

Einheit mit der Nothwendigkeit, nur als ein Thun des Absoluten; und über das Handeln, als eine nur endliche, beengte Thätigkeit, die nie Einheit mit dem Absoluten vollzieht, erhebt sie das Wissen, worin allein auf allen Stufen die Versöhnung mit dem Unendlichen realisirt werde. Es war natürlich, daß die christliche Religion, die den Menschen als freies, handelndes Subjekt in seinem tiefsten Werthe erkannte, und ihn zuerst ganz frei machend von der Natur, als eine eigne, das unbedingte Gesetz des Lebens in sich selbst tragende Welt hinstellte, gewaltig reagirte gegen die Naturphilosophie, mit welcher ihre Lehrsätze umkleidet wurden, aber vergebens, in der Lehre der Kirche trug die Naturphilosophie den Sieg davon, und nur im Leben, das überhaupt das in der Wissenschaft der Ethik aufgeworfene Problem in jedem Akte unbewußt löst, pflanzte sich der Same des eigenthümlich Christlichen weiter fort.

Die gewaltige Krisis, in der wir diesen Augenblick stehn, ist ein lange Zeit aufgeschobener Kampf der Religion und des Bewußtseins der Freiheit gegen die Theologie und Naturphilosophie. Mögen die Theologen sich jetzt dem Naturphilosophen in die Arme werfen, um alsbald voller Schrecken von ihm zurückzuprallen; sie haben diesen Augenblick die unglücklichste Stellung von der Welt, von der einen wie von der andern Seite gleich sehr angezogen, gewinnt die Theologie nirgends Ruhe und versucht sich in allen Möglichkeiten der Halbheit, und wirft sie sich auf die eine Seite, so kämpft sie, die andre Seite bekriegend, nur gegen sich selbst. Unter allen Richtungen der neuern Theologie hat sich vielleicht der Rationalismus am entferntesten zu halten gewußt von der Metaphysik der Naturphilosophie, aber theils ist ihm dies nur zum Theil gelungen, theils hat er sich nie vollständig mit der Philosophie auseinandersetzen, am wenigsten seinen Standpunkt begründen können. Die Naturphilosophie und die aus ihr geflossene Theologie kann er nicht überwinden, denn auch der Kantische Rationalismus kennt nicht die wahre, thatkräftige Vermittlung zwischen dem Unbedingten und Bedingten, um das Problem der Ethik und damit der Religionsphilosophie zu lösen. Die Theologie ist somit von allen Seiten in die Krisis verstrickt, und ist gezwungen einer neuen Lösung ihrer Aufgabe sich mit allem Fleiße zuzuwenden.

Rein und selten gestört durch andere Elemente, weil diese in jener Zeit noch nicht so erstarkt waren, trat die Natur-

philosophie innerhalb des Christenthums in der Gnosis auf. In den Gnostikern philosophirte recht eigentlich die Natur. Den Glauben nannte Basilides φύσιν καὶ ὑπόστασιν, nicht aber ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴν συγκατάθεσιν. Er hielt den Glauben für etwas Physisches, und meinte, der Glaube und die Erwählung eines Jeden hänge ab von der Stufe der Vollkommenheit, in welcher ein Jeder im Ganzen der Welt hingestellt und begrenzt sei (διάστημα), und fließe aus von seiner überweltlichen Erwählung. Nach Heracleon, dem Valentinianer sind die πνευματικοὶ derselben Natur mit dem Vater, Geist, da sie ihn in Wahrheit und nicht in Irrthum verehren, Valentinus sagt zu den πνευματικοῖς, von Ursprung an seid ihr unsterblich und Kinder des ewigen Lebens; ihr löset die Welt auf, werdet aber nicht von ihr aufgelöst, sondern herrscht über die Schöpfung und alles Verderben. Auf die Erkenntniß, als die vollendete geistige Theilnahme an dem Absoluten, legen gleichfalls die Gnostiker das größte Gewicht: Diejenigen, welche die Gnosis haben, sind nach Basilides befreit von den Fürsten, welche die Welt schufen; so daß, wer die Gnosis erreicht, alle Engel und die wirkenden Ursachen derselben erkannt hat, unsichtbar und unergreifbar für alle Engel und Mächte (Potenzen, potestatibus) wird. Valentinus sagte, dann werde das Ende der Welt hereinbrechen, wenn in Erkenntniß gestaltet und vollendet sein würde alles Geistige, d. h. die geistigen Menschen, die die vollendete γνῶσις haben Gottes und der Achamoth. Er sagte ausdrücklich: οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει. Die Gnostiker selbst meinen, sagt ein Kirchenschriftsteller, nicht durch πρᾶξις, sondern dadurch, daß sie von Natur pneumatisch sind, nothwendig selig zu werden. Es ist bekannt, in welcher trüben Mischung Geistiges und Sinnliches bei den Gnostikern durch einander floß, und wie sie Gott und die Welt in einem spekulativen Naturproceß zu begreifen suchten. Doch unterscheidet sich die Gnosis von andrer Naturphilosophie, z. B. von der Neuplatonischen besonders durch ihren geschichtartigen Charakter, der zwar einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, vom Idealen zum Realen zu vermitteln sucht, aber doch nicht wahrhaft vermittelt. Denn ist eine sich verendlichende Unendlichkeit nicht ein Widerspruch, der nur ein neuer Ausdruck ist für die ursprüngliche In-eins-setzung des Endlichen und Unendlichen? Setzt ein Abfall aus dem seligen Pleroma nicht gleich ursprüngliche Endlichkeit in jenes selbst hinein? und das

hat ja auch Valentinus anerkannt, da er alle Aeonen im Pleroma gleich anfangs mit dem Widerspruch behaftet setzte, daß sie alle una natura verbunden (conjungi) und doch jeder auf seine bestimmte Grenze beschränkt sei, daß die geschaffenen (γεννητοὶ) Aeonen, vom ungeschaffenen Vater durch eine große Kluft geschieden, auf die Ergründung des unerforschlichen βυθὸς in ihrem Schweigen verzichteteten, das doch den stillen Zug der Sehnsucht zu ihm hin nicht verbergen konnte. Auch trägt das Pleroma gleichsam die Disposition der Offenbarung nach außen in sich; die Dekas von Aeonen, die aus dem λόγος und der ζωή emanirt, bildet die selige Einheit und Mischung und Harmonie der Natur vor, und die Dodekas des Pleroma, die aus dem ἄνθρωπος und der ἐκκλησία emanirt, kündigt das selige Zusammenleben einer sittlichen Gemeinschaft in Glaube, Hoffnung und Liebe an. Da wiederholt sich also in der Voraussetzung der ursprünglichen Einheit des Unendlichen und Endlichen, in dem Grundsatze ex nihilo nihil fit der Grundcharakter der Naturphilosophie, und nicht bloß in den Systemen, die wie das idealistische des Valentin auch die Natur des Entgegengesetzten, die vielgespaltene und dem Verderben unterworfene Natur des Materiellen und die mittlere psychische Natur von der Einen ἀρχὴ τῶν ὅλων ableiten (Ptolemäus), sondern auch in den dualistischen, die doch dann immer einen τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχικὴ (Basilides), einen Naturproceß des idealen und realen Prinzips setzen. Im Naturproceß der Gnosis, weil er ein Proceß untrennbarer und sich fordernder Prinzipien ist, ist der Dualismus ein nothwendiges Moment, nur daß er in dem einen System stärker, und noch weniger überwunden als in dem andern hervortritt. Daß die Gnosis den unnennbaren, unergründlichen Gott dem ganzen Proceß entrückt, und ihn in eine Alles überschreitende Höhe versetzt, (worin der Gnostiker Marcus Alles überbietet, indem er dem Unergründlichen noch eine Tetras vorsetzt, die er προαρχὴ oder auch den προανεννόητος *), d. h. den Unvordenklichen (!) nennt), das kann uns nicht täuschen, so wenig es uns bei Proclus und bei Schelling täuscht. Marcus, der Gnostiker, sagt ja selbst, „Gott, weil er in seiner Einheit nicht erkannt werden konnte, habe sich in der Vielheit der Buchstaben geoffenbart; denn er ist unendlich, und ein jeder Buchstabe des

*) S. Ritter's Geschichte der Philosophie. Bd. V. S. 268.

ihn offenbarenden Wortes trägt daher auch wieder die Unendlichkeit in sich, weil sein Name durch viele Buchstaben geschrieben werden kann, von welchen ein jeder wieder in seine Buchstaben sich auflösen läßt, und so in's Unendliche fort" *). Ist das nicht der Satz der Naturphilosophie? (man vergleiche Schelling's Zeitschrift für spekulative Physik). Eben so wenig kann uns die Art täuschen, wie die Gnosis die Auflösung und das Ende ihres Naturprocesses beschreibt. Wenn sie auch das Ende dem Anfang gleich denkt, als Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit und Seligkeit des Aeonenreichs, so gehn die Gnostiker doch selbst schwer daran, den ganzen Proceß für einen bloß zufälligen, resultatlosen zu halten. Ueber diesen Punkt ist in allen gnostischen Systemen ein großes Schwanken sichtbar. Von den Manichäern ergreift Einer in einer Schrift des Augustinus die Ausflucht, nicht habe Gott vom Uebel frei sein wollen oder habe sich vorsehn müssen, daß ihm kein Schaden widerführe, sondern wegen seiner natürlichen Güte habe er der verderbten und unruhigen Natur nützen wollen, um sie in Ordnung zu bringen. Die Valentinianer bei Irenäus sagen: Das geistige σπέρμα, das wie ein unmündiges Kind von dort ausgesandt worden sei, sei hier zur Vollendung gekommen; das Geistige werde ausgesandt, um hier mit dem Seelischen gepaart gestaltet zu werden, mit ihm zugleich erzogen und gebildet in der Rückkehr. Denn es bedurfte der psychischen und sinnlichen Erziehungsmittel. Wir sehn ja auch bei den Valentinianern den Demiurg, den Herrscher des Psychischen, an die Stelle der Achamoth am Schluß des Processes vorrücken. Im Ganzen genommen, ist das negative und positive Resultat, jenes die Ausscheidung des Materiellen, dieses die Aufnahme des Geistigen betreffend, nichts als der letzte Ausdruck des steten Zusammenseins der an einander gebundenen Prinzipien des Processes, des idealen und realen, die in einer geschichtartigen Naturphilosophie in den verschiedenen Momenten der Geschichte natürlich verschiedene Stellungen einnehmen. Das Ganze ist ein zusammenzufassender Proceß des Göttlichen selbst in seinen unterschiedenen Momenten, und so sagen ja auch die Valentinianer selbst bei Irenäus: Der Vater von Allem fasse Alles in sich und außer dem Pleroma sei nichts, und wenn sie von einem Drinnen und

*) Ebendas. S. 267.

Draußen reden, so sagen sie so secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam, so sagten ja auch Spinoza und Schelling.

Doch wozu geschieht es, daß wir jene Geister längst vergangener Zeiten herauf beschwören? Diese Geister sind wiedererstanden, und wie scheint, in den ersten Zeiten der Kirche nicht besiegt, weil die Orthodoxie selbst in der Naturphilosophie befangen war, haben sie sich wieder erhoben, um an unsere Zeit die Frage zu richten, ob sie mächtig genug sei, sie zu überwinden. Wer möchte leugnen, daß in Schellings positiver Philosophie die Naturphilosophie der Gnosis wieder erwacht sei? Giebt es wohl in der ganzen Geschichte der Philosophie zwei ähnlichere Systeme als die Gnosis und die positive Philosophie Schellings? Bis ins Einzelnste hinein, was oft nur das zufällige Spiel der Phantasie fügt, finden wir die genaueste Uebereinstimmung. Auch die Gnosis ging von der Thesis zur Antithesis von da zur Synthesis fort; so auch Schelling. In dem allgemeinen Theil der positiven Philosophie sehn wir bei Schelling die Thesis, die Potenzen des Pleroma noch von dem Vater des All zusammengehalten, wie sie als Möglichkeiten einer künftigen Welt und deren verschiedenen Erscheinungen sich ihm darstellen, als θεοὶ γεννητοὶ und wie sie vom Vater in die Wirklichkeit gebracht sind, doch ist hier noch Alles in der Seeligkeit das Pleroma, in der Immanenz des Göttlichen beschlossen. Selbst der Zwiespalt des idealen und realen Prinzips ist hier noch in seiner Unschuld, in seinem Ansich, weil von Gott gewollt, die Spannung ist von Gott verursacht, und zwar in der Absicht, daß er das Sein von sich hinwegbringe (das ist freilich eine eigne Erfindung Schellings, die ihn in Verwandschaft mit dem Materialismus bringt) und sich in seine Gottheit erhebe. Die beiden entgegengesetzten Potenzen sind ganz gleich von den Naturphilosophen wie auch von den Gnostikern und Manichäern schon bestimmt, von den Manichäern heißt es: τὴν γὰρ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν ταύτην ὕλην καλεῖ (sc. Mani) und weiter: δύο ἀρχὰς ἐτίθετο. ἀγαθῷ δὲ πλεῖον τὸν θεὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην. Schelling hat von jeher mit gleicher Voraussetzung den idealen Faktor als die übermächtige Causalität bestimmt. Welche Stellung der reale Faktor bei Schelling habe, können wir schon aus den Worten des Hermogenes vernehmen, den einst Tertullian bestritt. Denn da Hermo-

genes sich weder mit der Ansicht befreunden konnte, daß Gott Alles aus sich geschaffen habe, denn sonst müßte Gott entweder zum Theil werden und zum Theil schaffen, was seiner Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit widerstrebe, oder er würde zugleich ganz schaffen und ganz werden, was ein vollkommener Widerspruch sei, noch auch mit der Ansicht, daß Gott die Dinge aus Nichts geschaffen habe, weil in der Welt gar Vieles besonders das Böse sich nicht aus dem Willen Gottes erklären lasse, so ergriff er die dritte Behauptung, daß neben Gott eine zu bildende und zu ordnende Materie zu setzen sei. Diese bestimmt er als prädikatlos, als weder körperlich noch unkörperlich, weder bös noch gut. Doch enthält sie den Stoff sowohl für das Körperliche als für das Seelische (in ihrem motus inconditus) in sich. Ihr muß, um von Gott geordnet werden (ornari) zu können, etwas Gemeinschaftliches mit Gott einwohnen, nämlich daß beide durch sich selbst und zwar immer bewegt werden, aber Gott bewegt sich composite, die Materie incondite, so aber daß sie wie vom Glanz der Schönheit, wie von einem Magnet, von dem sich nähernden Gott angezogen wird, sich ordnen zu lassen. (Tert. adv. Hermog. 42. 44.). Nicht anders sagten die Valentinianer: δούλη δὲ ἡ οὐσία, ὡς ἂν παθητὴ καὶ ὑποκειμένη τῇ δραστηρίῳ καὶ κυριωτάτῃ αἰτίᾳ. Das ideale Prinzip dagegen bezeichnet Basilides bei Clem. Alex. schon vortrefflich als die σοφία φυλοκρινητική τε καὶ διακριτικὴ καὶ τελεωτικὴ καὶ ἀποκαταστατικὴ. Darin sind alle Momente des Schelling'schen Processes schon angedeutet. Dem λόγος schrieben die Valentinianer die μόρφωσις παντὸς τοῦ πληρώματος zu. Als nach Valentinus der letzte der Aeonen, Sophia, dem Vorwand nach aus Liebe, in der That aus Tollkühnheit die Tiefen des unbegreiflichen Vaters gleich dem νοῦς zu erkennen gewagt, aber nach Ausscheidung ihrer ἐνθύμησις, zu sich selbst und in ihre Grenze zurückgeführt worden war, da ließ der νοῦς zur Sicherung des Pleroma eine neue Syzygie hervortreten, Christus und das πνεῦμα ἅγιον. Der heilige Geist aber vereinigte alle Aeonen wieder zu einer seeligen Einheit, so daß, indem alle λόγοι, νόες, χριστοὶ wurden, ein jeder der Aeonen das ganze Reich des Pleroma in sich vorstellte. So mit dem Hervortreten der dritten Potenz, des Geistes löst sich bei Schelling auch die Spannung, denn als Geist kann Gott nun erst frei mit seinem Sein und Wesen schalten, ist auch an sich als Geist nicht gebunden u. s. f.

Mit der Lösung der Spannung verwandeln sich auch die Potenzen in Persönlichkeiten, als Herren über das gleiche Sein, jede die Gottheit und ihre Herrlichkeit in sich darstellend. Das πνεῦμα ist bei den Gnostikern wie bei Schelling das Resultat des Processes, das als Resultat dem Kampf der einseitigen Prinzipien entrissen ist, als die Synthesis ist das πνεῦμα das Concreteste. Dieser Fortschritt der spekulativen Construktion wiederholt sich bei Schelling in vielem Einzelnen z. B. wenn er sagt: nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt, kann er nur durch drei Stufen wieder zur Einheit gelangen: die erste Stufe ist das gegenwärtige Leben, das Leben der freien Bewegung, das einseitig natürliche. Das Leben nach dem Tode ist das Leben des An-sich-gebunden-seins, das einseitig seelische, wo das Können erloschen ist, das Müssen allein herrscht, die Nacht, wo nicht mehr gewirkt werden kann; aber es kommt eine dritte Stufe, wo das Moment des Könnens wieder aufgenommen, natürliches und geistiges Leben vereinigt wird — die Auferstehung des Leibes. (Aus der Philosophie der Offenbarung).

Bevor wir nun dazu übergehn, nachzusehn, wie bei Schelling der im Ansich, im Pleroma, schon mit enthaltene Unterschied zu seinem Rechte kommt und zur offenbaren Antithesis fortschreitet, werfen wir noch einen Blick auf das conträre Prinzip, das B. Schelling hat einmal gesagt, die Natur des B sei die am meisten dialektische, und wenn man unter dialektisch versteht, daß etwas das am meisten Entgegengesetzte zugleich bedeute, und in den entgegengesetztesten Wendungen erscheine, so wollen wir dagegen gar nichts einwenden. Damit Niemand an der Wahrheit dessen zweifle, was Schelling gesagt hat, so geben wir eine Uebersicht der Schicksale dieses B in der positiven Philosophie. Zuerst erscheint B als das, was Schelling früher den Grund der Existenz nannte, dieser Grund ist nicht vor der Existenz, auch ist er nicht durch die Existenz gesetzt (wie etwa in den Pseudoclementinischen Homilien), sondern er ist gleich ewig mit der Existenz gesetzt, weil ohne ihn auch die Existenz nicht ist, die Existenz setzt ihn dem Gedanken nach gleich so wie sie ist; um noch mehr alle Zweideutigkeit zu entfernen, sagt Schelling jetzt: von Ewigkeit, daß Gott ist, erscheint ihm jene Möglichkeit (B) die nur durch seinen Willen in Wirklichkeit übergeht. Genau genommen ist dieser Anfang der positiven Philosophie nur ein anderer Ausdruck für die Indiffe-

renz (in der Abhandlung über die Freiheit), denn da Gott ewig über den actus purus erhobene Potenz ist, womit ihm auch ewig die Möglichkeit gegeben ist, den actus purus von sich hinwegzubringen, was ist er denn anders als die Indifferenz, die sowohl den actus purus als das B in ihrer Gewalt hat, durch das Eine frei von dem andern, ist sie nichts als die Gleichmöglichkeit. Der actus purus und das B sind also wieder die „zwei gleich ewigen Anfänge", die in Gedanken stets an einander geknüpft sind, und von denen der eine (der Grund) wirklich sein muß, damit der andre sich verwirkliche. Ob nun dieß gedankenvoller ist als der offen sich bekennende Dualismus oder der Idealismus des Valentinianischen Systems, wollen wir nicht weiter untersuchen. Genug, jenes conträre Prinzip wird nun zunächst die Materie, in welcher sich A^2 verwirklicht; als der Grund der göttlichen Existenz heißt es jetzt das Gott-Setzende; dies ist es in der Natur, wo es den Stoff für die Verwirklichung hergiebt, dies ist es auch im Bewußtsein des Menschen. Es ist die Grundlage des menschlichen Bewußtseins, und wie von diesem so zugleich von den göttlichen Persönlichkeiten, die in der Herrschaft über dieses Sein (über den Grund) ihre Göttlichkeit haben. In dem Menschen ist das conträre Prinzip durchaus unterworfen (früher hieß es; in dem Menschen sei das allertiefste Centrum in Licht erhoben). Plötzlich aber wird es wieder frei und unterwirft sich das Bewußtsein, aus dem es die andern Potenzen verdrängt. Aber obwohl es in dieser Stellung das Nicht-sein-sollende ist, denn diese neue aus der Latenz hervorbrechende Wirklichkeit ist nicht von Gott gewollt, so ist es doch der göttliche Unwille, der göttliche Zorn, der über Juden und Heiden gleicherweise ausgegossen ist. Nur insofern in ihm der göttliche Wille, obwohl als Unwille lebt, wird die Welt erhalten, Gott wirkt die Substanz der Welt, nicht ihre Form, die eine außergöttliche ist. Es erinnert uns diese Stellung des conträren Prinzipes an die Theorie der pseudoclementischen Homilien; denn da nach diesem System das böse Prinzip nicht neben Gott sein Bestehn haben, aber auch nicht als böses aus Gott hervorgehen kann, so nimmt diese gnostische Lehre an, daß, als aus Gott die in ihm ungetheilten Grundstoffe durch die Wirkung der weltbildenden Weisheit, welche die Monas zur Dyas ausbreitete, hervortraten und sich vermischten, außerhalb Gott, aber nicht zufällig, sondern nach seinem Rathschluß aus dem eignen Willen der sich mischenden



Stoffe, also göttlich nothwendig und doch frei, ein Prinzip hervortrete das darauf ausgeht, die Bösen zu vernichten. „Diesem bösen Wesen ward von Gott die Herrschaft über die gegenwärtige Welt nebst der Vollstreckung des Gesetzes oder der Bestrafung des Bösen übertragen, und gegenüber dieser linken Hand oder Kraft Gottes steht die rechte, der gute Herrscher der künftigen Welt oder Christus" (Hom.. 15, 7. S. Baur's Gnosis). Dieser Unwille Gottes nun wird im Heidenthum und Judenthum nach Schelling immer nur in seinen Wirkungen, nicht in seiner Wurzel, seiner Potenz gesühnt; er hat göttliche Berechtigung, und die Gerechtigkeit Gottes erlaubt nicht, das er geradehin aufgehoben werde, er hat so lange ein Recht zu walten, bis das Außergöttliche aufgehoben ist. Näher nun sehen wir im Heidenthum dies Prinzip zunächst in unbeschränkter Herrschaft über das Bewußtsein walten; es erscheint als der reale Gott, dem das Bewußtsein zuerst ungetheilt anhing. In seinem Ansich, als ruhende Potenz war es durchaus geistiger Natur, der Anziehungspunkt aller Potenzen. Aus seinem Ansich hervortretend, will es sich noch in seiner Centralität, seiner geistigen Stellung behaupten, wiewohl es durch sein Hervortreten gegen die höhere Potenz peripherisch, materiell, als ὑποκείμενον gesetzt ist. Wie einst im ersten Werden der Natur das B, das ἄπειρον der Materialisirung sich wiedersetzte, doch aber von der siegenden Potenz zersprengt ward, — doch wollte jedes dieser Elemente geistig und Centrum sein und immateriell, während sie von der höheren Macht peripherisch gesetzt wurden, — diesem Entstehn des Weltsystems parallel geht die astrale Religion, der Zabismus. Diese älteste Religion des Menschengeschlechts verehrte das Ueberkörperliche in den Gestirnen, die immanente siderische Bewegung. Gleich den Sternen herumschweifend war auch das Leben der Menschen. An die Stelle des wahren Gottes war der Menschheit der König des Himmels mit seinem Geisterreich getreten, an dem sie festhielt, um Gott nicht ganz und gar zu verlieren. Die ausschließliche Herrschaft „des blinden außer sich seienden Prinzips der Natur" in der ersten Epoche der Mythologie machte sich aber bereits dem höhern Prinzip zugänglich, der reale Gott machte sich überwindlich, machte sich zur Materie einer möglichen Ueberwindung, als der König des Himmels in die Urania sich verwandelte, und der Zabismus schon in eine Verehrung der materiellen Sterne überging. (Die Perser

bei Herodot, die Babylonier und Assyrer, die Bewohner des glücklichen Arabiens). In der Urania naht schon der zweite geistige Gott, Dionysos im Allgemeinen zu nennen. Er hat die Bestimmung, jenes erste wilde sich selbst entfremdete Prinzip zu überwinden, und das Bewußtsein zu befreien. Da dies nur successiv geschieht, erscheint er in jedem Moment als ein verschiedener. In der Zeit der Urania bestehn beide Götter noch wirkungslos nebeneinander, doch hängt das Bewußtsein noch entschieden an dem realen Gott, weil er das Gott-setzende Prinzip ist; auch soll das Bewußtsein dies Prinzip nicht aufgeben, sondern nur als reales außersichseiendes. In einer dritten Epoche, indem der befreiende Gott anfängt zu wirken, richtet sich der reale Gott auf, um in seiner Einzigkeit zu beharren und starr sich zu verschließen, der Freiheit abhold und das Bewußtsein ausschließlich für sich in Anspruch nehmend (Kronos). Der befreiende Gott erscheint ihm gegenüber negirt, als ein Mittelwesen, das sich Gottheit erst zu erwerben hat, als Knecht mit Arbeit beladen (Heracles). Doch in der Kybele erweicht sich das reale Prinzip und wird in seiner Ueberwindung zum Throne des Höchsten, so daß nun erst in der letzten Epoche der Mythologie die im Urbewußtsein vereinigt gewesenen, und successiv hervorgetretenen Potenzen alle auftreten, und damit ist die eigentliche Mythogie möglich gemacht, indem ägyptische, indische und griechische Mythologie nur ebenso viele Stufen des Processes der drei Potenzen sind. In der ägyptischen ist das Bewußtsein noch getheilt zwischen dem realen und dem geistigen Gott (Typhon und Osiris), empfängt aber Heilung seiner Zerrissenheit vom Horos; in Indien ist der reale Gott (Brahma) geradezu vergessen, darum ist aber auch das Bewußtsein, das den Grund verloren hat, dem Taumel der Zerstörung preisgegeben (Siwa), und Wischnu die dritte Potenz wird nicht von denselben verehrt, welche den Siwa verehren, und ohnehin da Wischnu seine Voraussetzungen ausschließt, kann sich das indische Bewußtsein in der Höhe seiner geistigen Bedeutung nicht halten, sondern dichtet Legenden der Incarnation. In der griechischen Mythologie feiert das reale Prinzip seine Euthanasie. „Die griechischen Götter entstehn dem von der Gewalt des realen Prinzips sanft und gesetzmäßig sich entbindenden Bewußtsein der Griechen, als seelige Visionen worin das reale Prinzip in seinem Vergehn noch mitwirkt, um dem Entstehenden die Realität mitzutheilen, wodurch diese ewige

und bleibende Momente sind." Während der reale Gott als Hades versinkt, weicht er der dionysischen Göttervielheit, deren Grund er selbst als unsichtbar gewordener ist (ἀΐδης). Auf seinem Latent-werden ruht der ganze Olymp. In sein Ansich eingegangen, schließt der reale Gott die andern Potenzen nicht mehr aus, und auch diese erscheinen jetzt als die wirkenden Ursachen, neben denen die materiellen Götter nur accidentell sind und ein Verhältniß wie die Hervorbringungen der Natur zu den wirkenden Potenzen haben. Die materielle Vielheit aber ist das Exoterische der Mythologie, aber nur mit der vollendeten Göttervielheit, (in der der reale Gott verschwindet), ist auch dem Esoterischen, dem Mysterium der Götterlehre, d. h. den reinen drei Potenzen und ihrer Geschichte Raum gegeben. Die vollendete exoterische Mythologie und die esoterische, die Mysterien traten zu gleicher Zeit ein; beide beruhen auf dem Hinabsinken des realen Gottes in die Verborgenheit. In den Mysterien ward das zwischen dem realen und befreienden Gott schwankende Bewußtsein (Demeter), das nur unter Schmerzen sich vom realen Gott befreite und diese ihm angehörige Seite seines Wesens dem Hades zum Raube gab (Proserpina), mit der dionysischen Göttervielheit, der es zürnte, weil sie das reale Gott-setzende Prinzip ihm geraubt, versöhnt, indem die Göttervielheit sich der dritten Potenz zur Beherrschung darbot, in welcher dritten Potenz (dem Dionysos Jacchos) derselbe wiederkehrt, der als Dionysos Bacchos, Sohn der Semele dem Bewußtsein verloren gegangen war. Dem Jacchos ist Kore als himmlische Proserpina vermählt. In der Vereinigung derselben feiert das Bewußtsein seine höchste Versöhnung in der Mythologie; doch so entzückend dieser Gedanke auch immer, so schloß er doch die Vergänglichkeit der gegenwärtig herrschenden Götter-Vielheit in sich, und durfte sich obwohl gefeiert im Schweigen der Nächte, und auch vor dem Auge seinen wonnigen Vorgang enthüllend in prächtigen Festzügen, doch dem Ohre der öffentlichen Versammlung des Demos nicht verrathen, ohne daß diese sich in stürmischer Bewegung gegen die Profanation erhob. — Dürfte es nun hienach den Anschein gewinnen, als sei das reale Prinzip gänzlich in seiner Außergöttlichkeit überwunden, und sei wieder zum ὑποκείμενον der höhern Potenzen materialisirt werden, als sei das Bewußtsein über seinen Verlust vollkommen getröstet, da ihm jenes Prinzip in seiner wahren Bedeutung gerettet war, als könne

sich nie wieder eine Schärfe des Gegensatzes und der Spannung entwickeln — denn die Mythologie in allen ihren Stufen ist ja die Lösung des theogonischen Processes — befremdet es uns destomehr, wenn wir in dem Momente der Offenbarung „den Repräsentanten jener durch den Menschen wiedererregten Macht der Finsterniß, das Gottnegirende Prinzip" als Satan Christo gegenüberstehn sehn, „der es schon so weit gebracht, daß er Christo die Herrschaft über Alles anbietet, wenn er sich von Gott losreißen würde" (in der Versuchungsgeschichte). „Er will, Christus soll die Macht aus der Hand der gott-entfremdeten Potenz annehmen", aber wie stimmt das damit, daß Schelling doch sonst sagt, Christus konnte nicht ehr das außergöttliche Sein dem Vater zurückbringen, bis er sich selbst zum selbständigen Herrn des außergöttlichen Seins gemacht hat, mit dem er nach Belieben schalten kann? Und dazu machte sich ja die zweite Potenz durch den mythologischen Proceß. Zwar hat im mythologischen Proceß die zweite Potenz ihr außergöttliches Sein, mit welchem ihre göttliche Gesinnung umkleidet ward, als sie dem Sein um es zu retten, in die Entfremdung folgte, noch nicht aufgegeben, das geschieht erst in ihrer Menschwerdung und in ihrem Tode (s. weiter unten) und darum hat so lange das conträre Prinzip ein Recht zu sein, als die zweite Potenz „in der Außergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen entzündeten Spannung sich behauptet." Das finden wir ganz consequent nach Schellings Prinzipien, aber daß das conträre Prinzip, jetzt gar als Unprinzip bezeichnet, als Satan als Teufel, über den eine eigne Vorlesung als Anhang von Schelling noch gelesen wurde, in diesem letzten Moment grimmiger und gefräßiger als je auftritt, das ist jedenfalls ein arger Mißgriff. Selbst im Judenthum war das reale Prinzip so zahm, daß es sich vom „Engel des Herrn" dem wahren Gott vermitteln ließ; denn für das Judenthum war die Offenbarung des wahren Gottes an ein falsches göttliches Prinzip (Kronos) geknüpft und hatte dieses zur Voraussetzung." Die Substanz des Bewußtseins bildete im Judenthum dasselbe Prinzip, das auch im Heidenthum die Substanz war, der „Engel Jehovas" ist nichts Substantielles wie der Elohim, sondern ein nur Werdendes, nur Erscheinendes. „Er ist nur Offenbarung des Jehova, und setzt darum immer den Elohim, als Substanz, als Medium seiner Erscheinung voraus. Er ist nicht für sich ein

Wirkliches, sondern setzt die Sollicitation und deren Prinzip selbst als Bedingung seiner Wirksamkeit voraus; keiner von beiden für sich ist der wahre Gott: der wahre erscheint nur, indem er den vorausgehenden aufhebt und ist daher von diesem nicht zu trennen. Das ist die Schranke des A. T. Offenbarung geschieht immer nur durch ein Mittel, dieses aber wird durch das gegengöttliche Prinzip gegeben. In dem unmittelbaren Sein wird sich der wahre Gott ungleich, vermittelt sich daher und bringt sich auf diesem Wege im Bewußtsein hervor. Anders ist keine Offenbarung möglich: von außen läßt sich kein Bewußtsein infundiren, sondern nur mittelst eines schon seienden Prinzips, das sich schon als Potenz über das Bewußtsein verhält. Die ATliche Offenbarung setzt die Spannung immerwährend voraus, die ganze Religionsverfassung beweist die Anerkennung der Realität des conträren Prinzips, das auch dem Heidenthum zu Grunde liegt. Sie muß dasselbe als ihre Voraussetzung schonen, das heidnische Prinzip ist das, das in der Mosaischen Religion nur fortwährend beschränkt wird; darum ist aber die ATliche Religion vorzugsweise die Periode der Offenbarung, denn jede Offenbarung setzt ein verdunkelndes Prinzip voraus, und so ist Christus Ende der Offenbarung wie des Heidenthums. Die wirkliche Erscheinung Christi ist daher mehr als Offenbarung, weil sie die Voraussetzung der Offenbarung und damit diese selbst aufhebt. Die Offenbarung des A. T. ist nur die durch die Mythologie hindurchbrechende Offenbarung" — u. s. w. (Beiläufig gesagt, begegnen wir hier der alten gnostischen Ansicht der Valentinianer, so wie der Ophiten, daß der Demiurg sowohl selbst in seinem Gesetz als seine Propheten unbewußt, und heimlich geleitet von der Sophia Höheres geboten und von Höherem geweissagt habe, was über seine Sphäre hinausging, oder der Ansicht der Clementinen, daß nach der einmal seit dem Versinken der Menschheit in Undank und Verachtung des Göttlichen eingetretenen, verkehrten Succession der Prinzipien falsche und wahre Prophetie zugleich in das A. T. eingedrungen seien, von welchen beiden die erstere im Heidenthum eine ungeschmälerte Macht über das Bewußtsein ausgeübt habe.) Wie soll also nun das reale Prinzip, das sich im Heidenthum wie im Judenthum bereits zum Stoff der Ueberwindung gemacht hat, denn nur dadurch giebt es ja, wie wir nunmehr hinlänglich wissen, den höheren Potenzen Raum, von Neuem sich aufraffen, seinen ganzen Geisterstaat d. h. jene eigentlich nicht sein sollen-

den (nach der Intention der Schöpfung) nun aber doch durch den Umsturz wirklich gewordenen Potenzen aufbieten, um nach seiner eingebornen Begier seine leere Natur auszufüllen, die nur durch den Willen des Menschen zur Wirklichkeit kommt? Aber Schelling bekennt, daß er hier nur Christi Reden im Auge habe, und Christus, je mehr er jenem conträren Prinzip ans Leben gehn mußte, jemehr er mit dessen innerer Kraft und Berechtigung (als göttlicher Unwille) den Kampf unternehmen mußte, den er nicht als natürliche Potenz, sondern nur als göttliche, ihr außergöttliches Sein hinopfernde und so die Spannung und Ausschließung lösende Persönlichkeit bestehn konnte, desto persönlichere Ansichten hatte er von ihm, um so mehr von dem Standpunkt der Menschheit aus, in welcher er sich darstellte. Von hier aus erschien er ihm nur als Gegner und es konnte die philosophische Bedeutung des Satans, wonach er der Alles Zweifelhafte in Frage stellende und es an den Tag bringende Geist ist, in Christi Reden zurücktreten. — Durch den Tod Christi aber wird nun weiter jenes Unprinzip in seinem Grunde aufgehoben, denn nur als göttliche Persönlichkeit ist die zweite Potenz dem an sich göttlichen Prinzip gewachsen; ihre Göttlichkeit aber erreicht die zweite Potenz, indem sie ihr eignes Sein, das sie unabhängig vom Vater hat, diesem freiwillig unterwirft, sich desselben entäußert, und dadurch die Hülle, welche ihr Göttlichkeit bedeckte, hinweghebend, ihre im innersten Grunde der Gesinnung gebliebene Göttlichkeit hervorstrahlen ließ. Nun als göttliche erreicht die vermittelnde Potenz nicht mehr bloß das Natürliche, sondern das an sich Göttliche des Unprinzips. Die vermittelnde Potenz unterwirft sich frei dem Vater, d. h. aber nur sie giebt dem göttlichen Unwillen Gewalt über sich. Das Prinzip des göttlichen Unwillens aber zeigte seine Macht in der Gewalt des Todes. Zur gänzlichen Unterwerfung mußte daher die vermittelnde Potenz sich unterwerfen bis zum Tode, sonst wäre es nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt gewesen. Indem nun die vermittelnde Potenz sich zum Opfer an unsrer Statt hingiebt, hat sie dem Unprinzip alle fernere Ausschließung unmöglich gemacht, da dieses aber sein Bestehn nur in der Ausschließung der vermittelnden Persönlichkeit hat, ist es selbst in seinem Grunde mit der gänzlichen Hingebung derselben aufgehoben. Von nun an sollte man meinen, wäre die Menschheit vor dem Teufel verschont gewesen, denn schon im Heidenthum in seinen Wirkungen, durch Christus in seiner

Potenz aufgehoben, muß er wenigstens in seine Latenz zurück gesetzt sein, in seine Schranke, aus der er durch schlaue Vorspiegelungen als schrankenloses Prinzip hervortrat, denn seiner Natur nach und nach göttlichem Willen ist er das den Menschen verleitende Prinzip. Ist doch das Ganze ein theogonischer Proceß, gegen den sich das Bewußtsein und der Wille des Menschen nur leidend verhält, danach muß im Tode Christi offenbar der Satan in sein Ansich zurückgesetzt und der ursprüngliche Mensch in der Menschheit hergestellt worden sein. Aber wir täuschen uns, der Satan ist nur vom Himmel herabgefallen, d. h. „er hat seine religiöse Bedeutung verloren; er ist auf die Erde geworfen d. h. er erhielt eine irdische Bedeutung in Bezug auf die politischen Reiche der Welt. Ihm gehört nun bloß noch das äußere Weltreich an. Seit der Kreis des Heidenthums geschlossen ist, eröffnet sich die bluttriefende Schaubühne der neuen Geschichte." Man kann von hieraus etwa eine Einsicht in Schellings Politik gewinnen, die Staaten sollten sich doch so etwas verbitten, mindestens scheint Schelling in dieser Trennung des Religiösen und des Sittlichen nicht das Wort zu erfüllen, was er in der zweiten Vorlesung mit vielem Pomp vortrug, daß das Christenthum, wenn es etwas sein solle, Alles sein müsse, nichts außer sich bestehn lassen könne. Aber Schelling ist im Herzen ein viel zu großer Freund des Satan, als daß er ihm mit Christi Tod das Garaus machen möchte, denn wie könnte er jenes Prinzip so undankbar verstoßen, das die unverdiente und unerprobte Seeligkeit des Menschen stets in Frage stellt und an dem offenbar gewordenen Bösen sich erfreut, das, an sich unendliche Möglichkeit, in allen Formen und Gestalten spielt und an den Menschen herantritt, um durch ihn seine Möglichkeiten wirklich zu machen, das „in diesem unerschöpflichen Reichthum von Möglichkeiten der stete Beweger des menschlichen Geschlechts ist, ohne den die Welt einschlafen, die Geschichte still stehen müßte." Wir bekennen, Schelling ist viel dankbarer und gerechter in der Anerkennung dieses Prinzips, als der Christus, den er in seinem Drama gefeiert. Er ist ja nach Schelling das Gott-setzende Prinzip, das nur in seiner Abirrung vom Centrum, in seiner Herausbewegung aus der Latenz zum Gott-Negirenden wird, und wie im Anfang, so fort und fort „die das verborgene Böse hervorrufende Ursache, ohne darum an sich böse zu sein, da vielmehr Gott sie leiden, ja wollen muß, nicht

an sich, aber als Mittel". Ja indem sich in der Geschichte der christlichen Kirche die drei Potenzen in ihrer Succession wiederholen, indem die katholische Kirche, in Petrus vorbedeutet, dem Grunde und der realen Substanz entspricht, die protestantische in Jacobus, der früh verblich und in dem an seine Stelle getretenen Paulus vorbezeichnet, der zweiten, erleuchtenden, beweglichen Potenz correspondirt, die dritte nunmehr herannahende, Heiden und Juden (im höchsten Sinne) in sich fassende Kirche der Zukunft, der jeder mit freier (wissenschaftlicher) Ueberzeugung angehört, in Johannes schon vom Herrn geliebt, der dritten Potenz, dem Geiste zugehört: hat das reale Prinzip seinen Vertreter auch in der christlichen Kirche an Petrus und der katholischen Kirche erhalten, und bleibt Grund und felsenhaftes Prius, bis die Kirche der Zukunft, dem Zwiespalt entnommen auftritt. Petrus wie die Römische Kirche hat ihren Herrn dreifach verleugnet, mit felsenfestem Glauben hat sie die schnödeste Weltklugheit gepaart, und der Römischen Kirche, wie dem Petrus war es zu verweisen mit Christi Worten ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. Aber es war also nothwendig, „es stand nicht in der Macht der Römischen Kirche, ihre Stellung in der Welt anzunehmen oder nicht: Die Kirche mußte die leere Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen." Und so gürtete sie sich mit dem Schwerte Petri. — (Beiläufig: Schelling hat hier nur einen ähnlichen Gedanken ausgesprochen, wie er bei allen Manichäern und gnostisirenden Mystikern des Mittelalters sich vorfindet, wie er ja selbst zufällig an dem Abte Joachim v. Floris in Calabrien einen ganz Gleichgesinnten entdeckt hat). So eröffnet sich also, wo wir ans Ziel gekommen zu sein glauben, immer ein neuer Proceß, der wie immer von dem realen Prinzip begonnen wird; doch ist diesmal nach Vollendung des Werkes Christi der Uebergang zu der neuen Entwicklung, und die Möglichkeit einer solchen nicht recht sichtbar. Aber Schelling meint, daß mit dem Christenthum nach Aufhebung aller Mythologie erst die Geschichte und der natürliche Entwicklungsgang beginne, daher die Gaben und Wunder die in der ältesten Kirche als Reste des mythologischen Processes noch zu finden waren, alsbald einer natürlichen Entwicklung des Geistes Platz machten. Die christlichen Schriftsteller stehen noch unter der Einwirkung des mythologischen Processes und in diesem Sinne ist die Inspiration zu nehmen, die Ekstasis

der Spannung ließ die natürliche Entfaltung des Geistes noch nicht frei. Ich erlaube mir hier gleich die Bemerkung, daß auch dann wohl Schellings Christus und sein Werk noch unter der Ekstasis des mythologischen Processes gestanden haben muß, ohnehin wird wohl Schelling nicht ablehnen können, daß das letzte Glied eines nothwendigen, nur durch die Natur, nicht durch den Willen der Potenzen bewegten Processes auch ein nothwendiges und bloß seiner Natur nach, nicht mit Freiheit wirkendes Glied sein muß; Christus stand ja bis zu seinem Tode in der Spannung, war ausgeschlossen bis dahin durch das Unprinzip, kann also bis zu diesem Momente nicht frei gewirkt haben. Das sind die Folgen der Naturphilosophie. Doch davon weiter unten. Genug Schelling läßt mit dem Christenthum erst Geschichte eintreten, er gefällt sich in Gegensätzen, erst war bloß Mythologie, dann ist bloß Geschichte in natürlicher Entwicklung, aber auch diese mag er nicht in's Unbestimmte laufen lassen, darum verwandelt er sie wieder in einen Proceß der Potenzen, d. h. in einen mythologischen Proceß. Es könnte uns hiebei noch das Endschicksal des Satan bekümmern, darüber aber scheint Schelling keine Offenbarungen erhalten zu haben, den biblischen scheint er in diesem Punkte nicht zu trauen. Jedenfalls bleibt der Satan stets noch das gierige, wie ein Löwe herumwandelnde Prinzip, auch hält es Schelling noch immer für nöthig, auf die Tiefen des Satanas (βάϑη τοῦ σατανᾶ. Apoc. II. 24) aufmerksam zu machen, weil er gerade die begabtesten Geister plötzlich verheere und schrecklich umwandle, auch behauptet er, daß jeder, der die Welt ernstlich angreife, mit diesem Geiste gewaltig zu ringen habe, — soll ihm aber das Alles von der göttlichen Gerechtigkeit geschenkt werden? Doch Schelling ist durchaus zur Milde geneigt. Er kennt ja die Auskunft, wie die Naturphilosophie sich immer aus der Schwierigkeit gezogen hat, daß das Böse an sich nicht gut, aber doch als Mittel gut, ja sogar von Gott gewollt und darum nothwendig sei. Zu diesem Zwecke hat er vorsichtig die Stellen in 2. Petri und im Briefe Judä ausgelegt, indem er da die Finsterniß, in welcher an unzerreißbaren Ketten die bösen Engel bis zur κρίσις aufbewahrt werden, als ihre anerschaffene Potentialität auslegt, als die Schranke, von der sie nur mit Hilfe des Menschen loskommen können. Doch ist bei dieser halsbrechenden Exegese das Heulen

und Zähneklappern, wovon in den Evangelien die Rede ist, hinweggeschafft?

Das sind die Schicksale und Wandelungen des realen Prinzipes. Man hat es den Ophiten vorgeworfen, daß sie die Schlange, den Ophiomorphos, der entsprang, als Jaldabaoth, der Oberste unter den weltschaffenden Göttern, ergrimmt darüber, daß seine Söhne, die andern Demiurgen, sich gegen ihn auflehnten (nach dem Irenäus; nach Epiphanius, als er von dem zur Anschauung des wahren Gottes erhobenen Menschen sein innerstes Wesen erkannt sah), in bittrem Unmuth auf den gräulichen Grund der Materie hinabschaute, — daß sie diesen Schlangendämon als die göttliche Sophia selbst göttlich verehren, durch deren Veranstaltung sie dem Gebot des Weltschöpfers untreu, und Verehrer der obern Welt zu sein lernten. Baur hat diese entgegengesetzten Züge an zwei Parteien der Ophiten, Kainiten und Sethiten, vertheilt. Aber an dem Beispiel Schelling's könnte man vielleicht lernen, daß die entgegengesetztesten Aussagen wohl von demselben Prinzip in Einem gnostischen System sich finden können. Denn bei Schelling ist das reale Prinzip auch die Ausgeburt des Grundes, der der Mensch eine Welt des freien beweglichen Daseins verdankt, die er mit der Welt der Immanenz vertauschte; es ist göttlich und widergöttlich, es soll sein und soll nicht sein, es ist zu verfluchen und auch göttlich zu verehren, es ist im Himmel und unter den Söhnen Gottes (Hiob) und in der Hölle; es ist das grimmigste, allem Concreten am meisten abholde Wesen, „das Antlitz Gottes, vor dem nichts leben kann", und doch auch die geschmeidigste, zahmste, liebenswürdigste Natur, denn Silen trägt auch den jungen Bacchus auf dem Arme. Es ist, wie wir früher gesehn haben, das Verstandlose in Gott, aber auch seine Weisheit (ὀφιόμορφος-σοφία bei den Ophiten). Nun muß wirklich der Friede Gottes auf Erden herniedersteigen, denn nun sind alle Gegensätze versöhnt. Wenn ich nicht irre, hat Eschenmayer Strauß vorgehalten, es gäbe noch ganz andere Gegensätze, die zu versöhnen seien, als von denen die Philosophie spreche; nicht Endliches und Unendliches, sondern Himmel und Hölle, Gott und Teufel. Das ist nun geschehn, und nun muß nothwendig die Philosophie mit ihrem Mittler-Amte am Ende sein! Und ihr Theologen, ihr gläubigen Anhänger der Naturphilosophie, seht,

das ist Christenthum; was ihr an Ophiten, an Bogomilen und ich weiß nicht, was für Sekten, in euren Schriften verdammt habt, das bekennt ihr jetzt als Christenthum.

Doch worin liegt denn eigentlich der Grund dieser verschiedenen Erscheinungen und Wandelungen des realen Prinzips? Er liegt darin, daß die Naturphilosophie ihre Naturpotenzen ohne Weiteres auf das geistige, sittliche, religiöse Gebiet überträgt. Daher kommt die sonderbare Mischung, die kühne Verwandlung, die merkwürdigen Täuschungen. Wohl ist die Freiheit die Urheberin der Natur; und die Natur nur um der Freiheit willen, aber aus der Natur wird nimmer die Freiheit geboren, sondern die Freiheit ist unbedingt und hat nicht in einem Andern ihre Geburtsstätte, die Freiheit ist das Wesen des Menschen. Nicht aus einem Anderssein, aus einer Voraussetzung entspringt die Freiheit, sondern sie ist das Ursprüngliche, das Setzende und das Gesetz von Allem. Religiös zu sein, gehört ebenso zum Menschen, wie frei zu sein und beides ist Eines und dasselbe. Laßt den Menschen als letztes und höchstes Produkt aus der Natur hervorgehn, so daß die in der Natur herrschenden Prinzipien in ihm nur in geistiger Weise, wie ihr sagt (denn eigentlich ist es gar nicht wahr, da ihr dem Geiste damit das Specifische, seine unbedingte Freiheit nehmt), sich wiederholen und das geistige Leben, wie eine zweite Natur über der ersten durchziehn, so nehmt ihr ihm alle Freiheit, alle Sittlichkeit und Religion. Dann verfällt Alles dem Gesetz des Mechanismus, der gegenseitigen Bedingtheit. Dann mögt ihr immerhin von Freiheit in der Identität mit der Nothwendigkeit, und andern schönen Phrasen sprechen, es beherrscht dann doch Alles das mit sich identische Gesetz der Natur. Die Religion macht ihr dann ganz consequent zur Verehrung der Naturpotenzen, je nach der Stellung, die dann jedes dieser Naturprodukte von Mensch oder Völker-Individuum zu dieser oder jener Naturpotenz hat; und wie in der Natur nach eurer Lehre jene Prinzipien die eigentlich wirkenden Mächte sind, ohne daß das Produkt ein Bewußtsein dieser Handlung, wodurch es gesetzt ist, hat, so vollziehn auch in der Entwicklung der Menschheit jene Prinzipien den Proceß, so daß der Mensch nur in passivem Bewußtsein denselben aufnimmt, in sich wirken läßt. Denn nach Euch unterscheidet sich die Natur und der Mensch nur wie die träumende und die wache Monade. Ganz consequent

läuft der mythologische Proceß bei Schelling dem Naturproceß parallel, dieser wiederholt sich nur an einer andern Generation von Geschöpfen, um auch in diesem Zeitalter, um so zu sagen, des creatürlichen Daseins dieselbe Ordnung und Subordination der Glieder der Natur zu vollziehn, wie in der früheren Natur; nur seine Unbehülflichkeit und sein Mangel an philosophischem Takt macht es, daß Schelling diese beiden Processe, die ganz dieselben sind, wiederholt, und dann kommt noch einmal derselbe Proceß wieder, als wenn es den Menschen etwas anginge, daß das reale und ideale Prinzip sich im Himmel, oder immerhin auf der Erde, oder auch in der Hölle befehden. Die Menschheit wie die Natur ist nur das Element, worin die Schlachten geschlagen werden; die Natur vernimmt die Siegesbotschaft nicht, der Mensch zwar, weil er zufällig vernehmende und verstehende Ohren hat, aber was geht es ihn an?

Religion ist durch die Freiheit, nur weil das Wesen des Menschen ist, frei zu sein, darum hat er Religion; denn dasselbe, wodurch der Mensch Mensch ist, ist das schaffende Prinzip der Natur. Geschaffen ist der Mensch mit dem Bewußtsein seiner Freiheit, und damit mit dem Bewußtsein um das schaffende Prinzip der Natur, mit dem Bewußtsein seines absoluten Werthes, in welchem er sich Gott nahen darf. Darin, und allein darin ist die Religion gesetzt, und darum ist Christus in aller Religion von Anfang der Welt, weil er die Freiheit selbst ist. In diesem Sinne ist das Christenthum so alt als die Welt, aber nicht in dem Sinne Schelling's will ich es genommen wissen. Christus ist nie und nimmer eine Naturpotenz, auch die Schrift nimmt ihn nicht so, sondern als das schaffende Prinzip der Natur. Denn das ist die Freiheit. Hinweg also mit jenen entwürdigenden Theorieen der Naturphilosophie!

Daher also, und allein daher, weil Schelling die Prinzipien seiner Naturphilosophie auf das Gebiet des Geistes und der Religion überträgt, kommt die seltsame Verwirrung in der Geschichte des realen Prinzips, denn hier gähren natürliche und sittliche, und wer weiß, was alles für Bestimmungen wild durch einander, und da sie alle von demselben Subjekte gelten, erzeugt sich dieses merkwürdigste aller Gebilde, das je eine kühne Phantasie sich ausgedacht.

Wir gehen nun nach dieser Orientirung über das reale Prinzip zur Antithesis innerhalb dieser neuesten Naturphilosophie über, doch nur flüchtig an dem Folgenden vorübereilend. Die Differenz muß zu ihrem Rechte kommen, nach dem Gesetz, daß nichts unversucht und unerprobt bleibe, sondern Alles nach widerlegtem Zweifel sich bestätige. Darum wie in der Schöpfung der Vater das, was am tiefsten verborgen, am meisten negirt sein sollte, herauswendete, um in der successiven Ueberwindung desselben seiner Gottheit gewiß und sicher zu sein, so wird von Neuem das am meisten Negirte und am tiefsten Verborgene herausgewendet (universio), um von Neuem überwunden zu werden; aber diesmal ist es nicht der Vater, der die universio bewirkt, sondern der Mensch gegen den göttlichen Willen, und damit wird der Proceß ein außergöttlicher, um in Gott zurückgebracht zu werden, d. h. die Differenz, die bisher nur ein Spiel war, wird nun zum Ernste. Aber die Antithesis vollzieht sich in denselben Momenten, in welchen die Thesis; der Proceß ist, wie vorhin gesagt worden, ganz der nämliche. Es ist derselbe, nur in einem andern Reiche der Natur, welches die Menschheit heißt, vollzogen. Und zwar wird darum die Differenz tiefer, weil nach einer alten Erfahrung der Mensch ein freieres Geschöpf ist, als die Naturwesen, und sich in einen wirklichen Gegensatz gegen das Gesetz der Welt stellen kann, was die bewußtlose Natur nicht thun kann, daher hier Gegensätze wie gut und böse, Erleuchtung und Verblendung auftreten. Die Freiheit des Menschen ist daher der einzige Punkt, an welchen die Naturphilosophie den Ernst der Antithesis anknüpfen kann. Um so mehr, da in der beweglichen Natur des Menschen die Möglichkeit liegt, das Entgegengesetzte wieder in die Synthesis aufzunehmen. Diese Stellung hat in allen gnostischen Systemen der Mensch gehabt. Wie bei dem Gnostiker Saturnin den weltbeherrschenden Engeln ein Lichtbild von oben erschien in Gestalt eines Menschen, das alsbald wieder verschwand, das sie aber festzuhalten und in seiner Erinnerung ein Abbild zu schaffen suchten — und der höchste Vater erbarmte sich des Abbildes und goß einen Funken Geistes hinein, der bestimmt ist zum Urquell zurückzufließen, so sah bei Schelling die Schöpfung und ihre wirkenden Potenzen nur einen Moment lang, wie einen Blitz den Urmenschen, und darauf verschwand er, und in der plötzlich erniedrigten Schöpfung lebte sein trauriges Abbild fort, in Sklaverei der Natur und

der weltbildenden Potenzen erniedrigt; doch blieb mit seinen Augen der ewige Mittler dem Erniedrigten nachgewendet, ging mit in sein Leiden ein und zog ihn aus der Grube des Verderbens.

Wenn in dem Urmenschen die bisher in Spannung gewesenen Potenzen sich vereinigen, oder wie Schelling sich früher ausdrückte, der Grund und die Existenz zum ersten Male vereint sind, so ist der Mensch erst der wirkliche, der im Proceß verwirklichte Gott. Dieser Consequenz kann sich die Naturphilosophie nicht entziehn, denn die Potenzen, so wie die vorausgesetzte Indifferenz sind nur Gedanken, erst die Natur und dann der Mensch sind wirklich; da hilft alles Gerede nichts, und wenn Schelling über seinen ersten Gott, mit dem er beginnt, noch 365 Aeonenreiche hinaufthürmen wollte. Die Naturphilosophie kommt mit ihren Prinzipien eben nicht weiter. Wenn nun die Antithesis eintritt, und die entgegengesetzten Momente, die sich im Menschen vereinigt haben, zur Selbständigkeit heraustreten, so muß der Mythos der Naturphilosophie nun den Urmenschen in den Hintergrund der folgenden Bewegung stellen, die entgegengesetzten Richtungen, die freigelassen worden sind, treten wieder als wirkende Kräfte auf, die das Menschengeschlecht in ihre Mitte nehmen, und für dasselbe, in seinem Namen den Kampf vollziehn, oder auch jede für sich zieht in diesem Kampfe das ihr Gleichgesinnte aus der Menschheit heraus, aber die Potenz steht für Alle, und nun kommt es, weil der sittliche Boden verloren gegangen ist, auf das Recht des Stärkern an. Es wird in diesem Mythus der mögliche von dem wirklichen Menschen gewaltsam getrennt, der Urmensch ist das Ansich, in welchem an sich alle jene Richtungen vereinigt sind, sie sollen aber der Wirklichkeit nach in ihm vereinigt sein, und darum fällt die ernstliche Antithesis, der Abfall, der Umsturz dazwischen. Trennt man aber auf diese Weise den möglichen von dem wirklichen Menschen, so wird damit dem Menschen und seiner Geschichte alle sittliche und geistige Bedeutung genommen, denn diese hat er nur durch seine Freiheit, und diese ist potentia und actu zugleich. Man kann hieraus abnehmen, welche Bewandtniß es mit der Freiheit des Menschen bei dem Fall nach Schelling hat, doch genügt hier das früher schon Gesagte, der Wille des Menschen wird hier nur als Uebergang, als ein passives Umschlagen von dem einen zum andern genommen, als das momentan

Vermittelnde der nach dem Weltgesetz nothwendigen Antithesis. Es hat also Alles seine sittliche Bedeutung verloren, die es doch im Christenthum hat.

Der Urmensch ist in mehren gnostischen Systemen die Sophia Achamoth oder wie sie sonst genannt werde. Sie enthält in sich der Möglichkeit nach die drei Prinzipien, aus deren Mischung die Natur und der Mensch besteht, vom Pneumatischen herab bis zum Materiellen, doch ist das letztere das ihrem innersten Wesen am meisten Fremde. Sie fiel aus dem Pleroma herab, aus einem ähnlichen Grunde, wie bei Schelling der Urmensch aus der Immanenz; sie wollte in die unergründliche Tiefe des Vaters eindringen, und ihre natürliche Schranke überfliegen, der Urmensch wollte die zeugende Macht des Vaters in seine Gewalt bringen, ohne zu bedenken, daß er ein gezeugter Gott war (ein Produkt der Natur, in welchem nur die entgegengesetzten Potenzen derselben zusammenliefen und ihre Einheit hatten, er wollte die Natur selbst setzen). Sophia so wie der Urmensch erreichten gewissermaßen, was sie erstrebten, sie wurden zwar losgelöst von der Immanenz, aber gründeten dafür ein selbständiges Reich, eine durch sie gesetzte Welt, in der zwar die in ihnen vorher zusammengehaltenen Elemente auseinander fielen, aber doch ein Proceß gesetzt war, der einmal wieder in harmonische Einheit zusammengehen konnte. Zwar weder Sophia noch der erniedrigte Mensch konnte dem Proceß die Richtung auf jenes Ziel geben, ja Sophia fürchtete ihr Bewußtsein zu verlieren, und wohl gar in's Nichts aufgelöst zu werden, und eine gleiche Furcht mußte der Mensch dem losgelassenen B gegenüber empfinden, aber höhere Hilfe, d. h. nur das andre rettende positive Moment des Urmenschen im Gegensatz des im Anfang losgelassenen verderbenden Momentes, stand der Sophia wie dem Menschen bei; Christus kam herab zur Sophia und gab erst ihrem Sein, dann ihrem Bewußtsein Gestalt, und schied in ihr die Elemente, daß sie selbst rein pneumatischer Natur wieder ward, der Demiurg entsprang aus dem psychischen Elemente und ward das bewußtlose Werkzeug der Sophia, indem sie das ihm unbewußt mitgetheilte Pneumatische in den Menschen, sein Gebild leitete, und das Materielle, die οὐσία ἄμορφος, aus ihrer Bestürzung und Verzweiflung erzeugt, sank noch tiefer hinab. Die Materie ward vom Demiurgen geformt; und so hat der Demiurg wie sein Gebild, der wirkliche Mensch, an allen dreien Elementen

Antheil. Der Demiurg bezeichnet in dieser Gnosis das passive Element, den Ort, worin die Prinzipien sich bekämpfen, das geistige lichte Prinzip, und das reale, finstere, materielle. Er hat an beiden gewissermaßen Antheil, doch nur sofern die Kämpfenden sich in ihm berühren, er hat daher eine mittlere Stellung, und die Gnostiker schreiben ihm daher eine gewisse Freiheit zu, daß er sich dahin neigt, wohin er Neigung findet (ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόσκλισιν ποιήσηται· τὸ ψυχικὸν ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστι. Ritter p. 246). Der Demiurg ist die Fortsetzung des Scheins der Freiheit, der wie ein flüchtiger Refler in dem Moment des Uebergangs von der Thesis zur ausgesprochenen und offenbaren Antithesis sich erzeugt, und nun auch fortdauert, um die beiden kämpfenden Prinzipien wenigstens örtlich an einander zu ketten, denn ohne einen gemeinsamen Boden könnten sie sich gar nicht berühren. Mit dem Eintreten der Synthesis verliert der Demiurg seine Bedeutung. Nach seiner mittleren Stellung nimmt nun in den verschiedenen gnostischen Systemen der Demiurg ein verschiedenes Verhältniß zum idealen und zum realen Prinzip an; nach Valentin neigt er sich zur Sophia als ihr bewußtloses Werkzeug, bei den Ophiten reagirt er gegen die Weisheit, vollzieht aber in seinen entgegengesetzten Bestrebungen nur den Willen der Alles zum Besten leitenden Sophia; bei Marcion fällt er wegen des sittlichen Zuges, der durch dessen System hindurchgeht, fast mit dem bösen Prinzip zusammen u. s. f. Was nun der Demiurg und seine Schöpfung als willenloses Organ, als der Boden des Kampfes ist, das ist bei Schelling das Menschengeschlecht mit der im Umsturz erzeugten Natur; in dem Bewußtsein der Menschheit geht der mythologische Proceß vor sich, der die Sphäre der ausgebreiteten Antithesis ist. Der Abriß der Philosophie der Mythologie ist vorhin gegeben worden bei Gelegenheit der Schicksale des realen Prinzips. Zuerst waltet das reale Prinzip allein (ob das möglich ist, möge Schelling erst beweisen), dann wächst allmählich das ideale Prinzip heran und unterwirft, zerreißt das reale, das als ein verklärtes, vergeistigtes und milde gewordenes in der dritten Potenz, der Einheit beider streitenden Prinzipien wiederkehrt. So beginnt also den zweiten Proceß das Prinzip der Antithesis, wie den ersten Proceß im Pleroma das Prinzip der Thesis (das schlechthin positive Sein, der actus purus) begann, ruft aber durch sein Walten die positive, ideale Potenz

hervor, und dann erreicht der Proceß seine Synthesis in der dritten Potenz, wenigstens die, die in dieser Sphäre der Antithesis möglich war, und bereitet so die vollkommene Synthesis, das dritte Glied des ganzen Naturprocesses, die Offenbarung vor. Mit der Mythologie haben sich seit den Stoikern die naturphilosophischen Systeme immer zu schaffen gemacht, die Gnostiker sind auch dieser Strömung gefolgt, und haben das Christenthum mit in den mythologischen Proceß hineinconstruirt. Sie haben hiebei wesentlich dieselben Prinzipien aufgestellt, wie Schelling. Es war auch ihnen nur um die wirkenden Potenzen in der Mythologie zu thun, die sie nach ihrer mythischen Form, die den gnostischen Systemen wesentlich ist, weil sie geschichtartige Naturphilosophie sind, willkürlich hypostasirten, was auch Schelling thut, und sich damit bewußt ist, über alle bisherige Erklärung der Mythologie einen Vorsprung gewonnen zu haben. Die Hinneigung der Naturphilosophie zu den vorchristlichen Religionen erklärt sich sehr leicht daraus, daß im Alterthum das Bewußtsein noch nicht die Freiheit gegen die Natur gewonnen hat, die durch das Christenthum herbeigeführt worden; selbst der alten Philosophie ist die Natur noch eine heilige und unantastbare Macht, und sie verehren in ihr noch den Gott, der in der Natur waltet. In keinem alten philosophischen System tritt daher Gott über die Natur hinaus, er ist nur der Herr der Natur und der Mensch nur ein Glied derselben. Daher, weil der Mensch noch seinen absoluten Werth nicht erkannt aller Bedingtheit gegenüber, ist noch keine freie, auf eigner Grundlage erkannte Sittlichkeit im Alterthum gewesen; die Tugend ist die continentia, die Herrschaft über die Sinnlichkeit, das Maaß und die Schönheit der Uebereinstimmung. Das gemeinschaftliche Gesetz, das Götter und Menschen bestimmt, von welchem Cicero redet, ist das Naturgesetz, in welches bei den Philosophen sich das alte Fatum verwandelt hat. Die Stoiker wurzeln noch durchaus mit ihrer Naturphilosophie, Ethik und Religionsphilosophie in der Anschauung des Alterthums, und von ihnen ist Vieles auch an die Lehrer der christlichen Kirche, so wie an die Gnostiker übergegangen, wiewohl das Christenthum in seinem Prinzipe sich vollkommen schon von der antiken Weltanschauung abgelöst hatte. Aber wenn man sich einseitig an diese Erscheinungsseite der Religion, Kunst, des Staatslebens und der Philosophie des Alterthums hält, so verkennt man ganz und gar das Prinzip, das ewig

ist und sich nur in diesen und jenen vielfach bedingten Erscheinungsformen hervorbringt; das unbedingte Prinzip der Religion ist vorhin angedeutet worden, das ist in allen Religionen dasselbe, und darauf ist bei der Erklärung der Religionen durchaus zurückzugehn. Die Religion ist kein Produkt der Natur oder der Naturpotenzen. Das Einzelne überlasse ich den Mythenforschern. Sie werden, wenn sie kritisch eingehn, übrigens genug gegen die Construktionen Schelling's einzuwenden haben.

Bevor wir diese Sphäre der Antithesis verlassen, führen wir der Merkwürdigkeit halber noch die eigenthümliche Veränderung des Zeitsystems an, welche Schelling durch den Umsturz herbeigeführt denkt. Wenn wir nicht irren, so glaubt er damit Kant's Antinomie gelöst zu haben. Die endliche Zeit, sagt er, sei von jeher das Kreuz der Metaphysik gewesen. Der Gnostiker Marcus hatte schon den Gedanken der frühern Naturphilosophie (z. B. bei Plato), daß die Zeit ein Abbild der Ewigkeit sei, so benutzt, daß er sagte: der Demiurg habe in seiner Verblendung in der Menge der Zeiten (ἐν τῷ πλήθει τῶν χρόνων) die Ewigkeit der obern Ogdoas, des Pleroma nachbilden wollen. Da habe er, indem ihm die Wahrheit entging, der Lüge nachgehascht, und darum müsse, wenn die Zeiten erfüllt sind, sein Werk die Auflösung erfahren (Iren. I. 17, 2). Dies bildet nun auch den Mittelpunkt des Schelling'schen Philosophems über die Zeit, aber er hat noch eine ganze „Genealogie der Zeit" hinzugedichtet, von der er sagt, daß erst eine positive Philosophie sie aufstellen konnte. Nämlich die reine absolute Ewigkeit als der absolute Ausgangspunkt, ist nur der Gedanke des reinen jeder Potenz zuvorkommenden Aktus, bloß der einfache Gedanke absoluter Position. Er ist nur Moment, nur Gedanke eines Augenblicks, der Moment, in dem Gott sich nur findet, um gleich davon hinwegzugehn. Ihr reiner Inhalt ist nur, daß Gott ist. Aber von Ewigkeit, d. h. von da an, daß Gott ist, stellt sich Gott jene vielgenannte zeugende Potenz dar, die ihm das Wissen der künftigen Welt vermittelt. „Diesen von der absoluten Ewigkeit angehenden Moment, wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen." Denn obgleich noch nicht Zeit, hat sie doch eine Beziehung auf die Zeit; Folge der Zeiten, als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft tritt erst mit der Schöpfung ein. Hier geht aber die die Schöpfung

selbst setzende That, d. h. die Zeugung des Sohnes (im früher erklärten Sinne) selbst allen Aeonen, d. h. Zeitfolgen voran (und nur in diesem Sinne kann von einer ewigen Zeugung des Sohnes die Rede sein). Durch die Schöpfung, die Gegenwart ist, wird der vorzeitliche Moment zur Vergangenheit (die absolute Ewigkeit ist überzeitlich, sie ist das nur dem Gedanken, nicht der Zeit nach vorausgehende). Mit der Zeit sind ihre drei Aeonen gesetzt. „Die einzige Art, sich einen Anfang der Zeit zu denken, ist, daß das, was zuvor nicht Zeit war, als Zeit, d. h. als Vergangenheit gesetzt werde." Mit der Schöpfung fängt, wie gesagt, die Unterscheidung der Aeonen an: die vorzeitliche Ewigkeit (durch die Schöpfung zur Vergangenheit geworden), die Zeit der Schöpfung (die Gegenwart) und die Zeit, in welche Alles durch die Schöpfung gesetzt werden soll (zukünftige Ewigkeit). „Aber in diese dritte Zeit ist die Schöpfung nie gelangt, sie ist in der zweiten arretirt worden: die Zeit, die immer nur sich selbst setzt, in's Unendliche, ist nicht die wahre." Die wahre Zeit ist eine Folge von Zeiten, nicht immer sich wiederholend. „Die scheinbare Zeit ist die Zeit dieser Welt, von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist. Diese Zeit geht nicht über diese Welt hinaus. Vom großen System der Zeiten, das in der göttlichen Absicht lag, ist diese Zeit nur ein Bild, daher Alles sich in einem Cirkel wiederholt. Diese Zeit hat weder wahre Vergangenheit noch wahre Zukunft" u. s. f. Wie viele Worte gebraucht doch diese neue Gnosis, um einem alten Satz der Naturphilosophie ein neues Gewand umzuwerfen, das seine wahre Natur verberge!

Wir gehen nun zum dritten Gliede des großen Naturprocesses, zur Synthesis fort, als welche die Offenbarung und die Geschichte der christlichen Kirche uns begegnet. In dieser Synthesis wird nun alle Spannung der Potenzen gelöst. Die Offenbarung wird wieder als ein objektiver Proceß vorgestellt, der zwischen den Potenzen vorgeht. Dadurch soll ihm absolute Bedeutung gesichert, und seine Wahrheit, so wie die Gültigkeit seines Resultats aller Subjektivität entnommen sein. Es ist schon bemerkt, daß dadurch dem Christenthum alle sittliche und religiöse Bedeutung genommen wird. Die Bemerkung liegt nahe, wie doch in diesem Falle, daß die Potenzen als persönliche Mächte ihren Streit beilegen in der Sphäre der Offenbarung, nach dem Christenthum noch das Heidenthum und

Judenthum fortgedauert haben bis auf den heutigen Tag, die doch nur auf der Spannung jener persönlich gedachten Mächte beruhn. Denn ein objektiver Proceß, für den das Bewußtsein nur ein passiv empfindendes Medium ist, und der Alles mit Einem Schlage abmacht, muß in demselben Momente die ganze Menschheit in seine Umwälzung hineinziehn, und wie die Natur plötzlich durch den Umsturz verändert ward, ihren Einheitspunkt verlor, der falschen Zeit unterworfen ward, so muß — und mit noch höherm Rechte, mit der gänzlichen Ueberwindung des Grundes in der Offenbarung die absolute Palingenesie auf Einen Schlag eintreten. Wir sehn auch hier wieder die trübe Mischung des Natürlichen und Geistig-Sittlichen.

Schelling setzt die Offenbarung außerhalb des nothwendigen Processes, den er in der Mythologie sieht, er sieht sie als eine freie That der absoluten Causalität an, in deren Entschluß auch der mythologische Proceß nur accidentelle Folge, keinesweges das eigentlich Gewollte war. Als das menschliche Bewußtsein in jenem Umsturz zerfiel und von gänzlicher Auflösung bedroht war, war keine Nothwendigkeit vorhanden, und darum war nicht vorauszusehn, daß das Bewußtsein wieder hergestellt werde. Daß es geschah, konnte nur der Entschluß eines freien Willens sein, und dieser freie Wille kann nur in dem gesucht werden, der auf Gefahr des Umsturzes hin doch die Welt gewollt hat. Gott hat die Zeiten der Unwissenheit (des Heidenthums) übersehn, sie nicht als Zweck betrachtet, sondern nur als etwas Mitgeschehendes. Den Gedanken zur Wiederherstellung des Seins faßte Gott schon vor Grundlegung der Welt, und dieser Gedanke mußte angemessen sein dem außerordentlichen Ereigniß, das, vom menschlichen Standpunkt angesehn, keine Vernunft hätte für möglich halten können, daß der Schöpfer seinem Geschöpf die Macht gegeben, ihm sein eignes Werk in Zweifel zu stellen. Diesem Erstaunenswerthen entspricht das Erstaunenswerthe des göttlichen Entschlusses, und somit kann dieser Entschluß der Möglichkeit nach eingesehn werden, aber daß dieser Entschluß wirklich ausgeführt worden ist, das ist ohne Offenbarung nicht zu wissen; die Offenbarung ist die Ausführung jenes Willens. Bis zur Ausführung war dieser Wille Geheimniß, nun aber da er sich manifestirt, hört er auf, Geheimniß zu sein, und kann nun nicht bloß erkannt, sondern durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Die Größe des göttlichen Entschlusses ist gleich der Größe

Gottes, und man hat, um ihn zu begreifen, nur die Enge seiner Begriffe zur Größe der göttlichen zu erweitern. Der Affekt des Philosophen ist die Bewunderung; er wird den Trieb haben, von dem bloß a priori Einzusehenden fortzuschreiten zu dem, was außer und über aller nothwendigen Einsicht liegt, die Philosophie hat keine Ruhe, bis sie zu dem absolut Erstaunenswerthen gelangt, bis zu dem das Denken selbst Aufhebenden. Zweifel findet Stoff in der Bewegung auf jeder Stufe; alles, was nur Moment und Durchgangspunkt ist, hat einen Zweifel in sich — das Gesetz aber ist, daß Alles offenbar werde — und so schreiten wir zum Weitern fort, aber nicht in's Unendliche, in einem letzten Gedanken oder Ereigniß wird der Zweifel besiegt. Man möge diesen Zustand Glauben nennen, aber den Glauben nicht im Sinne unbegründeter Erkenntniß. Die allen Zweifel aufhebende Gewißheit ist Glaube und dieser daher das Ende des Wissens. Alle Schätze der Erkenntniß sind in Christo verborgen, d. h. in ihm begriffen, sie müssen mit ihm begriffen werden, sonst ist er nicht begriffen. Der Glaube ist daher nicht des Wissens Anfang, außer in dem Sinne, daß jedes Anfangen ein Glauben an das Ende ist, aber dieses Glauben treibt selbst zum Wissen und erweist sich erst im wirklichen Wissen. Der Glaube als Ende ist das zur Ruhe gekommene Wissen. Die Offenbarung, da sie jene freie That und die Ausführung des vor der Grundlegung der Welt gefaßten Rathschlusses ist, die ohne das Faktum selbst nicht gewußt werden konnte, so ist sie ein Inhalt durchaus über die Vernunft, kann aber nach der Manifestation begriffen werden. Nicht Belehrung ist die Offenbarung, Belehrung ist nur über etwas Bestehendes und sie kann an dem Verhältniß des Menschen zu Gott nichts ändern; es giebt ein älteres in's Sein selbst zurückgehendes Verhältniß des Menschen zu Gott, als das Erkennen, und die Hauptvoraussetzung für die Philosophie der Offenbarung ist ein nicht bloß ideales, durch Vernunft oder freie Erkenntniß vermitteltes, sondern ein reales Verhältniß zu Gott. Da diese Philosophie der Offenbarung ein Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt voraussetzt, wie es keine frühere Philosophie gethan, so kann sie nicht darauf ausgehn, mit der Dogmatik übereinzustimmen, die von dieser oder jener früheren Philosophie bestimmt, das Ueberschwengliche auf endliche Begriffsbestimmungen brachte, sondern sie hat es nur mit der Sache zu thun, mit der Offenbarung, die älter

ist als jedes Dogma. Uebrigens ist eine Philosophie der Offenbarung dadurch möglich, daß uns die Prinzipien, die in ihr wirken, bereits aus der Philosophie der Mythologie bekannt sind.

Diese und ähnliche Bemerkungen schickte Schelling seiner Philosophie der Offenbarung voran. Ein Philosoph kann vieles sagen, aber es fragt sich vor Allem, wie viel er bewiesen hat, und wie weit seine Prinzipien reichen. Die Philosophie hat durchweg zu beweisen, auch eine positive Philosophie, wenn sie noch Philosophie sein will, kann sich dieser Forderung unmöglich entziehn; und erschiene der Beweis auch als der nothwendige Fortschritt innerhalb eines wissenschaftlichen Systems — genug der Beweis darf nicht fehlen. Nur so weit Schelling mit seiner Philosophie etwas bewiesen hat, und so weit seine Prinzipien reichen, so weit können wir zugeben, daß er eine neue Wissenschaft, oder sollte sich zeigen, daß es eine längst dagewesene ist, daß er überhaupt Wissenschaft vorgetragen hat. Die Religion braucht nicht zu beweisen, sie ist auch nicht System, denn als System würde sie dem Menschen das nehmen, worauf sie in ihm beruht, daß er frei sei, sie stellt an den Menschen die Forderung, daß er glaube, d. h. daß er sich in seinem wahren Wesen ergreife, um die dargebotene Freiheit anzunehmen. Aber die Wissenschaft muß beweisen, sie kann sich weder auf das unmittelbare Bewußtsein berufen, denn in ihr handelt es sich um das Prinzip und die Aufzeigung desselben in der Totalität des Inhalts, um das Warum, noch kann sie Machtsprüche thun, welche vorgeblich nur die Erleuchteten verstehen sollen. Schelling hat mehrmals einen starken Glauben für seine Philosophie, eine Erweiterung der engen Begriffe von denen, die mit ihm philosophiren wollen, verlangt, doch sind wir weit entfernt, uns durch diese hochfahrenden Ausdrücke irre machen zu lassen, wir kennen sie als die Exklamationen der Naturphilosophie, die ihre unbewiesenen Sätze anpreist und durch ihre Vornehmheit die Unhaltbarkeit ihrer Voraussetzungen verdecken will, wir wissen zur Genüge, woher der Satz seinen Ursprung hat: daß der Affekt des Philosophen das Staunen sei. Am Ende macht uns Schelling gar einen moralischen Vorwurf daraus, daß wir seine Philosophie nicht annehmen wollen, und es wäre dies ganz consequent, denn von jeher hat die Moralität bei Schelling im Erkennen bestanden wie bei jeder Gnosis, aber wenn es auch ein gerechter

Vorwurf ist, nicht dem Sittengesetz gemäß zu leben oder irreligiös zu sein, so kann es uns doch unmöglich zum moralischen Vorwurf gemacht werden, wenn wir eine Philosophie nicht anerkennen, es würde ein Vorwurf für uns daraus entstehen, wenn wir sie aus äußern Rücksichten als das anerkennen wollten, was sie nach unsrer Einsicht nicht ist (was übrigens gar Manche thun möchten), denn hier mischt sich das Praktische mit ein. Aber Schelling verbindet seine Philosophie mit dem Interesse des Christenthums oder vielmehr der Religion, die er selbst macht, und will uns so die Sache in's Gewissen schieben. Indeß dies müssen wir vollständig von uns ablehnen; das Interesse der Philosophie und das der Religion kann in dieser Hinsicht nie dasselbe sein, sonst müßten wir statt Religion künftig Philosophie haben und beide müßten zusammenfallen, was aber nie geschehn kann, da die Religion auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht und den Menschen als sittliches Subjekt angeht; die Philosophie kann nur das Prinzip der Religion und zwar der bestimmten Religion angeben, um von da aus die Totalität des Inhalts derselben zu entwickeln. Wenn ich nun nach dem Bisherigen schon sagen kann, Schelling konnte vom Standpunkt der Naturphilosophie aus das Prinzip weder der Religion noch das Prinzip der christlichen Religion fassen, so glaube ich mit dem Christenthum ganz außer Collision geblieben zu sein. Mit dem Christenthum Schelling's freilich bin ich in Collision gekommen, und will auch, so wahr mir die Interessen der Menschheit lieb sind, in Zerfall mit dieser Art Christenthum bleiben. Jede γνῶσις macht eine eigne Religion für die πνευματικοί, die freilich nicht mehr Religion, sondern Gnosis ist, daran eben knüpfte sich die Reaktion der Kirchenväter gegen die Gnosis, denn sie fühlten es in innerster Seele, daß der Werth des Christenthums in der praktischen Befreiung des Menschen liegt, wenn sie auch in der Entwicklung der Lehre einem andern Zuge nachgaben; daran knüpfte sich auch in unsern Tagen die Reaktion gegen die Philosophie. Für die Gnosis gilt nicht das Christenthum als Faktum, sondern als Symbol, und gilt es ihr als Faktum, so sieht sie dasselbe als Glied eines Weltprocesses an und sucht das Heil in der Erkenntniß dieses Zusammenhangs des Faktums mit dem Weltproceß. Kann man die Religion nur verstehn und begreifen, indem man den kosmischen Proceß hineinzieht, so ist sie keine Religion mehr, die Freiheit wie die Religion

muß aus ihrem eignen Prinzip begreifbar sein. Sonst ist die Religion nur ein fortgesetzter Naturproceß, und dies gesteht ja **Schelling** deutlich genug ein. Dies ist der Grund, daß der sog. spekulativen Construktion das Wesen der Religion so wie ihr Inhalt immer fremd bleibt. Die Naturphilosophie löst das Problem der Philosophie nur für Eine Weise des Daseins, nicht schlechthin stellt sie das absolute Gesetz der Welt dar; da sie ihre Lösung aber dafür hält, so überträgt sie ihr Prinzip, das nur für eine bestimmte Weise des Daseins gültig ist, auch auf andre Daseinsweisen; die Naturphilosophie wird in der wahrhaften Philosophie, welche die Lösung in ihrer Totalität erreicht, zum untergeordneten Moment herabsinken. Ich mache ihr freilich daraus kein Verbrechen, daß sie sich für die absolute Lösung hält, nur ist es Pflicht, dieß stets zu verneinen, und die Wissenschaft nicht durch das Schaugepränge, mit dem die Naturphilosophie jetzt auftritt, in einen Wahn von Neuem versinken zu lassen, aus dem sie eben zu sich selbst zurückkommt. Ich hoffe daß die Verschrobenheit und Willkür, mit der **Schelling** die Naturphilosophie mit dem Ethischen und Religiösen combinirt, der deutschen Wissenschaft vollends die Augen öffnen wird über die Unvereinbarkeit dieser Gebiete durch solche Mittel.

Schelling sagt von seinem Standpunkt ganz consequent — und hierin stimmen wir ihm auch von dem unsern bei — daß die Offenbarung keine Belehrung sei, allerdings unmittelbar nicht, aber wir hören weiter den Naturphilosophen heraus, wenn er sagt: es giebt ein älteres ins Sein selbst zurückgehendes Verhältniß des Menschen zu Gott als das Erkennen; allerdings bei **Schelling** ist das Sein, die Natur das Substantielle, und eben die Offenbarung auch ein Naturproceß, eine Wiederherstellung des Seienden, des Natürlichen in dem Menschen oder in der Menschheit, als Gattung genommen; denn den individuellen Menschen kennt die Naturphilosophie nicht, sie hat es immer nur mit der Gattung, dem Geschlecht zu thun. Der Proceß geht in schlechthin realer, objektiver Weise vor, weil er ein Naturproceß ist; unmittelbar nun hat er freilich durch sein Sich-ereignen der Menscheit genützt (unbekannt ist aber, durch welches Mittelglied, **Schelling** kann keines angeben), soll sich aber die Menschheit in ein bestimmtes Verhältniß zu ihm setzen, so kann dies nur durch **Erkenntniß** seiner Ursachen und seines Zusammenhangs mit der übrigen Natur ge-

schehn, d. h. durch Gnosis; und so ist die Gnosis eigentlich erst Religion; die Gnosis ist nur die subjektive Seite des objektiven Processes, daher auch πίστις genannt; sie ist das entsprechende Organ für die Offenbarung, die Form wie sie ihrem Inhalt adäquat ist: und zwar wird, daß die Gnosis diesen Inhalt habe, und daß dieser Inhalt die Gnosis zur adäquaten Form habe, als unbedingt gewiß vorausgesetzt, wie das die Naturphilosophie überhaupt thut. Schelling schiebt in der positiven Philosophie noch die Erfahrung der Offenbarung dazwischen, als eines vorgegangenen Ereignisses; aber die Erfahrung wird durch die Gnosis verschlungen, wird von ihr gedeutet, und erst in Zusammenhang gesetzt; denn die Gnosis ist eben das die Welt in Zusammenhang setzende, sie ist die fortgehende Offenbarung der Welt an den Philosophen, da er ihre letzte und höchste Ausstrahlung ist, der Philosoph ist das Auge der Welt, in der sie sich selbst ideell setzt.

Nun ist ja auch das Ganze ein nothwendiger Proceß. Das Mittelglied der Erfahrung ist nur aufgenommen, um es als ein überflüssiges aufzuzeigen: die positive Philosophie ist nur eine mißlungene Umwandlung der früheren Naturphilosophie; es ist eine merkwürdige Selbsttäuschung Schellings, daß er eine neue Philosophie zu gründen glaubt, indem er die alten Prinzipien noch beibehält. Der Fortgang von Thesis zur Antithesis und zur Synthesis ist der immanente Fortgang der Naturphilosophie, ist der Apriorismus dieser Philosophie; ein aposteriorischer Apriorismus wie Schelling seine positive Philosophie nennt, ist gar nichts, oder wenn er etwas ist, so ist er Apriorismus. Wenn in der von uns nachgewiesenen Thesis des ganzen Processes nach einmal zugelassener Antithesis (B) der Proceß nothwendig bis zu seinem Ende verläuft, die Potenzen in nothwendiger Succession hervorbringt und die Lösung der Antithesis am Schlußpunkte der Natur, im Menschen nothwendig setzt, so ist auch, wenn die Antithesis ihre ganze Tiefe erreicht, die höchste Versöhnung nothwendiger Abschluß des Processes, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Wenn Thesis und Antithesis gegeben ist, so ist die Synthesis auch nothwendig. Zwar Schelling hat überall Wall und Gräben gezogen, damit man überall die Freiheit Gottes bewundern solle; zuerst soll er die Antithesis nur zugelassen haben, aber wie kann ein Gott frei sein, der nur durch den Proceß, den die Antithesis hineinbringt, frei wird und sich in seine Gottheit erhebt, und

dann wissen wir ja auch, daß der vorsichtig ausgesprochene Anfang der positiven Philosophie nur ein verschlechterter Ausdruck der Indifferenz des Grundes und der Existenz ist; die Indifferenz allerdings hat keine Nothwendigkeit in sich, auseinander zu gehn, sie hat gar keinen Trieb dazu, aber weil doch einmal Concretes da ist, so muß der Philosoph ein Mittel finden, von ihr hinweg zu gehn; denn die Indifferenz ist nicht Gott; wir wollen an diesem Punkte Schelling gar nicht etwa unterschieben, daß er einen objektiv nothwendigen Proceß, der die Indifferenz befreite, nachgewiesen habe, aber die ganze Richtung der Naturphilosophie verlangte, daß ihrer Forderung genügt und der Schein eines nothwendigen Processes erregt würde. Vor dem Eintreten der wirklichen Antithesis in ihrer Vertiefung finden wir wieder Wall und Graben aufgeworfen; aber was hilft das, wenn das Gesetz, das mit Macht auf diese Welt hindringt und Alles zu offenbaren und unzweifelhaft zu machen gebietet, von Neuem das reale Prinzip aus seiner Verborgenheit zur Wirksamkeit hervorruft; das Gesetz, sagte ja Schelling ausdrücklich, steht über Gott selbst, denn es ist seine Idee, in der er sich erfaßt. Es sei eine freie That, sagt Schelling, daß die vermittelnde Potenz dem außergöttlichen Sein in den Proceß folge, und dann daß sie in der Offenbarung ihr außergöttliches Sein dem Vater unterwerfe, dadurch erlange sie die Gottheit, aber als eine selbständige, wieder. Aber ist das nicht wieder der Proceß der Thesis, Antithesis und Synthesis, wodurch die vermittelnde Persönlichkeit hindurchgeht, um sich zu vollenden. Wenn Gott einen höheren Preis vor sich sieht, als seine anfängliche Gottheit ist, warum soll er nicht danach greifen? wenn sich das allerrealste Wesen an Realität noch überbieten kann, warum soll es dieß verschmähn, was unvollkommen ist, strebt doch sonst sich zu vervollkommenen? (Nun haben wir wirklich das Absurdum, das einst Hermogenes abwies, daß Gott zugleich mache und gemacht werde). Jede Natur wächst und ist durch ein immanentes Gesetz zu ihrer Fortentwicklung angetrieben, eine solche Natur muß Schellings Gott wirklich sein, denn wäre er nicht eine Natur, sondern frei, so würde er sich gleich anfangs vollendet wollen, da es ja in seiner Macht steht, weil er Gott ist; nun aber scheint er eine wachsende Natur zu sein, und darum ist der Proceß nothwendig; hat er aber Bewußtsein, so scheint mit dem Wachsthum sein Bewußtsein zu wachsen, und scheinen ihm Zustände

zu kommen, die er noch nicht gekannt hat und in denen er sich mit Staunen erblickt — und darum ist der Proceß auch nothwendig. Führt man aber das Menschengeschlecht an, um dessentwillen Gott sich der Entwicklung unterwerfe, so ist Gott dem Menschengeschlecht sehr verpflichtet, daß es ihm zu höherer Vervollkommnung und Bildung verhilft. Von einer andern Seite betrachtet: was ist denn die vermittelnde Potenz? Wir wissen von früher her, der zum ersten Male wirkliche Gott bei Schelling ist der Urmensch. Die vermittelnde Potenz ist nur die eine Seite seines Wesens, die so unabtrennlich von ihm ist als der reale Grund; wirkt dieser, meinetwegen auch einmal allein, so wird die vermittelnde Potenz nothwendig in den Proceß gerissen; und auf halbem Wege kann sie natürlich nicht stehn bleiben, sie muß bis zur Vollendung vordringen, wo sie den Menschen in seiner Einheit wiederhergestellt hat. Trotz Gräben und Wälle erklären wir also: die positive Philosophie schreitet fort in dem immanenten apriorischen Proceß der Naturphilosophie.

Um nun noch unsern Lesern eine Anschauung von der eigenthümlichen Symbolik zu geben, deren sich Schelling bedient in der Deutung dieser höchsten Stufe seines Naturprocesses, so geben wir in der Kürze ohne weiteren Commentar seine Vorstellung von der Menschwerdung Christi. Jene vermittelnde Potenz, die sich im mythologischen Proceß wieder zum Herrn des Seins, aber des jetzt außergöttlichen Seins gemacht hat, ist außergöttliche göttliche Persönlichkeit. Sie konnte unabhängig vom Vater diese Herrlichkeit für sich behalten, so wäre sie außergöttlich geblieben, sie wäre als Herr des Seins actu Gott, aber nicht innerlich, dem Wesen nach Gott gewesen; aber diese μορφὴ θεοῦ d. h. die äußere Gestalt Gottes, riß sie nicht als ein ἅρπαγμα als einen zufälligen Fund an sich, sondern entäußerte sich derselben, in welcher sie nur ἴσα θεῷ (nicht ἴσος θεῷ) war, unterwarf sich dem Vater und ward Mensch; indem die Hülle der Außergöttlichkeit fiel, trat die göttliche Gesinnung, die in dem ganzen Proceß nicht verdunkelt werden konnte, die Göttlichkeit klar hervor durch sein Menschwerden, und so ist Christus Gott und Mensch. Die Menschwerdung geschieht näher so, daß die vermittelnde Potenz (nicht ihr Selbst sondern) ihr außergöttliches substantielles Sein zum Stoff macht; nämlich, was gegen ein niederes immateriell war, kann in Vergleich zu einem höheren materiell werden; Immaterialität und Materialität, so wie in

einer höhern Auffassung desselben Begriffs Seiendes und Nicht-Seiendes sind sich nicht absolut entgegengesetzt. So ist B gegen das höhere Prinzip materialisirt worden. So materialisirt sich die zweite Potenz wieder gegen eine noch Höhere, den Geist, ordnet sich unter und versetzt sich ihr gegenüber in einen leidenden Zustand. „Wie das Prinzip des Anfangs seiner verzehrenden Eigenschaft sich begeben, zum Stoff des künftigen Concreten sich gemacht hat, so kann dies Höhere, dessen Sein in sich ein herrliches war, gegen das relativ Höhere sich zum Stoff machen für ein künftiges Concretes. Das Höhere ist die dritte Potenz, die, so lange die Spannung dauert, auch gegen die zweite in Spannung und von ihr ausgeschlossen ist. Indem sie die Spannung gegen die bisher ausgeschlossene dritte aufgiebt, macht sie es möglich, sich in der Folge mit der dritten zu identificiren, wie in der Taufe Christi dieß geschah." („Wo der bisher Außergöttliche durch eine Stimme vom Himmel als der Sohn des Vaters erklärt wird, kommt der Geist sichtbar auf den Sohn Gottes herab. Von diesem Augenblicke erst stellt sich die ganze Gottheit in Christo her, er ist jetzt erst εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου, er ist die ganze Gottheit, leiblich, ganz σωματικῶς d. h. auch in der dritten Dimension"). „Wie in der ersten καταβολή da das feurige Prinzip zuerst zum Grunde des Concreten und des nachfolgenden Processes gemacht ward, das Wasser hervorquoll (auch in der Mythologie findet sich dieser Moment), so ist das Wasser, worin Christus bei der Taufe begraben ward, nur das äußre Zeichen der innern Materialisirung, wodurch das substantielle Prinzip sich dem Geiste zugänglich machte." „Aber mit der bloßen Materialisirung noch nicht, erst mit der angenommenen geschöpflichen Form ist sie der Außergöttlichkeit entkleidet. Sie materialisirt sich d. h. macht sich zum Stoff des höchsten organischen Processes gegen die höhere Potenz, die dabei mit concurrirt; da sie durch eigne Wirkung sich zum Stoffe macht, kann sie den Ort der Materialisirung wählen, und zwar in einem menschlichen Individuum" u. s. f. Man wird wohl nach dem Bisherigen schließen können, was von der Orthodoxie Schellings, mag sie gepriesen oder mag sie getadelt werden, zu halten sei. Ueber die Zeiten, wo Orthodoxie und Heterodoxie sich einander gegenüberstehn, wird man wohl bereits hinwegsein; die Naturphilosophie kann heterodox oder orthodox sein, das ist ganz zufällig, sie hat es durchaus in ihrer Gewalt; ob sie sich in den Dogmen erkennen will

oder nicht, ob sie sie als Symbole benutzt, ja sich selbst einige Gewalt anthut um mit ihnen sich übereinstimmend zu machen, oder ob sie sie als unangemessen von sich weist und sich ohne Weiteres als Religion etablirt, das ist ganz gleichgültig, das ist rein zufällig, und man weiß gewöhnlich nicht, ob die Orthodoxie aus innerer Neigung oder als Maske acceptirt wird. Darin liegt weder etwas Vernünftiges noch Unvernünftiges; es kommt einzig und allein auf die Prinzipien an, und was eine Philosophie beweist.

Indem wir die positive Philosophie für eine Wiederkehr der Natuphilosophie erklärten, und von der Naturphilosophie darthaten, daß sie das Eigenthümliche des geistigen Lebens nicht zu fassen vermöge, ist zugleich die Kritik, welche die Schelling'sche Philosophie von Seiten der Theologie erfahren mußte, in ihren Grundzügen gegeben: die Theologie hat der Religion das Wort zu führen, und da die Philosophie sich darstellt als das Wissen der Religion von sich, oder als das Wissen um das Gesetz des Menschen, um das Gesetz, wodurch die Welt da ist, so kommt der Theologie, als der Vertreterinn der Religion, wenn sie ihre Aufmerksamkeit einer Philosophie zuwendet, die Untersuchung zu, ob die Prinzipien der fraglichen Philosophie dasjenige möglich machen, ohne das es überhaupt gar keine Religion giebt. Würde eine Philosophie diese Bedingung nicht erfüllen, so könnte die Theologie zu ihr durchaus in kein Verhältniß treten.

Daß nun der Mensch und er allein Religion habe, daß sie das Prinzip seines geistigen Lebens sei d. h. der Zweck, der alle Gestalten und Aeußerungsweisen seines geistigen Lebens nach sich ordnet und bestimmt, das möchte nicht leicht Einer ernstlich in Abrede stellen, und, was den vorliegenden Fall betrifft, so hat es Schelling mit aller Energie des Ausdrucks hervorgehoben und bestätigt, das Christenthum, sagt er, soll Alles sein und es soll nichts außer ihm geben. Das aber ist eines Wesens Zweck und Gesetz, was ihm seine specifisch bestimmte Natur verleiht. Das Prinzip und Gesetz, der Zweck eines Wesens ist aber über ihm, ist transscendent und wird nicht von diesem Wesen gesetzt, sondern setzt vielmehr dasselbe. Was nun den Menschen von allen geschaffenen Wesen unterscheidet, was ihn allem Andern gegenüber specifisch bestimmt und also das Prinzip seines Daseins ausmacht, das ist nicht das Bewußtsein, das Denken, denn obwohl Alles, was in die

Sphäre des Menschen tritt, in das Bewußtsein tritt (welches nichts Andres als die concrete, psychologische Bestimmung für das Urtheil ist), so ist doch das Bewußtsein nur erst die Möglichkeit der Freiheit, eine Möglichkeit, der als eine zweite Prämisse noch eine andere Möglichkeit der Freiheit gegenübersteht, nämlich das natürliche Dasein, die Gegenstände des Handelns, der sittlichen Gestaltung darbietend. Das vermittelnde Glied der Beziehung dieser Seiten liegt nicht selbst mehr in der Reihe der Möglichkeiten, sondern ist schlechthin Wirklichkeit, ist der Wille, die Freiheit die das bloß Mögliche, noch durchaus Allgemeine erst zur Entscheidung und Bestimmtheit bringt, den Menschen zur Erreichung seines Ansich, zur Vereinigung der zum Behuf seiner Freiheit getrennten Seiten befähigt. Denn, wie wir schon früher sagten, kann der Wille nicht in ein einfaches Urtheil gesetzt werden, sondern er enthält die Bestimmung des Subjekts nach einem Urtheil und somit ein doppeltes Urtheil. Denn einmal wird der Gegenstand, auf welchen die Handlung gehn soll, subsumirt, und dann wird das Subjekt unter das Urtheil subsumirt. Jenes erste Urtheil enthält nur die Vorstellung eines möglicher Weise zu Vollführenden und entscheidet, ob überhaupt ein Vorhaben innerhalb der Grenzen des Möglichen liegt, und bestimmt die beabsichtigte Handlung nach Kategorieen. Denn vorerst ist auf das Natürliche keine Einwirkung möglich als nach natürlichen, der Natur immanenten Gesetzen. Doch aber kann die Natur nicht unangetastet, nicht unberührt bleiben, denn dann würde sie nicht die Bedeutung eines integrirenden Momentes, einer Voraussetzung der Sittlichkeit haben, sondern eines Prinzips. Der Mensch aber ist der Herr der Natur, wie schon das Alte Testament sagt, denn er ist seiner Natur nach frei anschauend und dadurch fähig, die Dinge ihrem objektiven Gehalt nach zu bestimmen; dies verbürgt ihm die Möglichkeit seiner Freiheit, und giebt ihm die Befugniß, die natürlichen Dinge nicht unberührt zu lassen, sondern sie zu einer Bestimmung seines Daseins herabzusetzen. Der Mensch kann die Gesetze der Natur, obgleich er sie anerkennt und nur durch sie auf Natürliches wirkt, sich unterordnen, sie stehn ihm als einzelne entgegen; nichts Natürliches hat absoluten Werth, er setzt die Natur zu einem praktischen Moment herab, zum Werkzeug und zum Mittel sittlich zu leben. Da der Mensch im Ganzen der Natur hingestellt ist, und sein natürliches Dasein für ihn Bedingung ist, damit sein sittliches

Dasein sich ausbilde, so ist dem Menschen die Unterwerfung der Natur als Bedingung seines sittlichen Lebens auferlegt, und hier bewährt sich der Satz imperandum parendo, der Mensch kann auf andre Weise nicht die Natur beherrschen, er stelle sich denn in das Gesetz des natürlichen Daseins. Das widernatürliche Behandeln der natürlichen Dinge ist daher auch ein Vergehn gegen das Recht und die Sittlichkeit. Und so bilden denn eben das erste Moment im Willen die Objekte, welche Gegenstände des Handels werden, sie sind dadurch bestimmt, daß sie in die freie Anschauung versetzt, nach Kategorieen bestimmt werden können. Das andere Moment des Willens oder die zweite Prämisse der Freiheit ist der Mensch, sofern er potentiell frei ist; dies ist die subjektive Seite. Obgleich nach einer Seite ein Glied in der Kette der Naturwesen ist doch der Mensch mit keinem derselben vergleichbar, sondern was dem Menschen von Anfang an zu Grunde liegt, ist die Möglichkeit, frei zu sein, die Nothwendigkeit, nicht anders handeln zu können, denn aus Freiheit. Als dieser der Möglichkeit nach freie, der νοῦς παθητικός, ist der Mensch mit einem Reichthum von Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet, die er selbst in sich entwickelt, die Fähigkeiten verlangen Gegenstände, an welchen sie sich verwirklichen können, und diese mit dem Trieb nach Verwirklichung gesetzte Fähigkeit ist die Begierde. Wird diese dahin vollendet, daß sie ein wesentliches Moment in der Sittlichkeit bildet, so gehn hieraus die mannichfachen Tugenden hervor, denn ohne die Sinnlichkeit, tingirt von der geistigen Potenz hätte der Mensch keine Tugend; dem menschlichen Zwecke gemäß gestaltet, wird die Anlage ein Träger und Organ des Rechts und der Sittlichkeit; so vielfache Beziehung der Mensch zum Natürlichen hat, so vielfach ist auch seine Anlage und sein Anspruch auf Befriedigung derselben, welche dabei auch ein vollkommen ausgebildetes Gemeinwesen, ein wahrhafter Rechtszustand ihm nicht versagen darf. Da nun die Tugend das Vermittelnde ist zwischen dem Natürlichen und Geistigen, so bestimmen sich die subjektive Seite des Menschen (das potentiell Freie an ihm), und die Weise der Behandlung die der Mensch dem Natürlichen widerfahren läßt, gegenseitig, wer daher die Natur mißbraucht, mißbraucht auch das Subjekt, das das Subjekt der Handlung sein soll u. s. f. Das dritte Moment des Willens ist aber das eigentlich Bestimmende in dem ganzen Verhältniß, und indem es die beiden [illegible]

als Momente in sich faßt, ist es die übergreifende und bestimmende Einheit. Das ist die Freiheit. Sie ist die Lebenskraft der Tugend, und gleichsam die Tugend κατ᾽ ἐξοχήν. Erst durch Freiheit wird das zweite Urtheil gefällt, die Subsumtion des Subjekts unter das erste Urtheil. Das erste Urtheil ist nur eine theoretische Schätzung einer möglichen, einer beabsichtigten Handlung, durch die Freiheit erst wird nun das so oder so bestimmte, unter diesen und diesen Verhältnissen stehende Subjekt unter jenes erste Urtheil subsumirt oder subsumirt sich vielmehr selbst.

An der Freiheit nun, als dem Gesetz des Menschen, hat das Recht und der Staat seinen Begriff, das Recht als ein ewiges und nothwendiges, als der beste Staat; würde die ausgeführte Freiheit sein. Sein Begriff ist eben der einer Totalität, in welcher auf der einen Seite des Extrems der Mensch als die Möglichkeit des Rechts mit seinen Anlagen, Fähigkeiten, Begierden und Ansprüchen, auf der andern Seite die Natur als Totalität, dasjenige, was die Möglichkeit des Rechts ausmacht, sofern auf sie gehandelt werden soll, in der Mitte als die Energie die Freiheit steht. Nicht minder ist der freie Wille das Prinzip der Geschichte, und hat ihr von Anfang an zu Grunde gelegen. Das Gesetz der Staaten ist der Ausdruck des Willens; ihre Gesetze, seien sie existirende Staaten oder philosophische, sind die Weisen, wie der Wille historisch wird. Die Formen seiner Existenz sind sie, aus diesem Prinzip sind sie hervorgegangen, ohne das überhaupt nichts jemals in die Sphäre des Menschlichen eingetreten ist. Da das Gesetz des Willens das Gesetz der Menschheit überhaupt ist, so hat die Geschichte als die Darstellung, als die Offenbarungsweise des Wesens des menschlichen Geistes, an der Freiheit ihr Prinzip.

Eine Schwierigkeit tritt für die Geschichte ein; denn wenn ein Prinzip dasjenige ist, was von der Sphäre des Gegenstandes für alle Zeiten, alle Orte u. s. f. gelten muß, so könnte wohl der Begriff des Rechts, des Staats, der Religion u. s. f. keine Geschichte haben, und nur darum, weil es Prinzipien des Rechts giebt, scheint eine Rechtsphilosophie u. s. f. möglich zu sein. Doch aber soll das Recht und sollen die andern substantiellen Mächte faktisch in das Leben eintreten und sofern müssen sie eine Geschichte haben. Allerdings fällt das Recht, wie wir es betrachtet haben, da es ewig und nothwendig, da es das Sein der Freiheit selbst ist, außerhalb aller Geschichte und kann als

solches nicht historisch werden, so wenig als ein Naturgesetz; was historisch wird, kann nur die Anerkennung, das Bewußtsein davon betreffen. Das Recht, weil es auf Freiheit gegründet, ist nicht ein Gesetz natürlichen Daseins, sondern wie die Freiheit in sich selbst das Warum enthält, den motivirten Entschluß des bestimmten Handelns verlangt, so bedarf auch das Recht der Anerkennung. (Zur Form Rechtens gehört daher auch die Sanktion, daß das Recht positiv werde.) Wie nun die Freiheit das Prinzip alles Menschlichen, und der Weltgeschichte, das Treibende und den Fortschritt Bedingende für die menschliche Natur ist, so ist zwar jedes Geschöpf der Natur wie auch der Mensch durch sein Prinzip da, wird durch dasselbe erhalten, hat in ihm sein Leben und Dasein: aber von den natürlichen Dingen, auch den belebten organischen Wesen sagen wir nicht, daß sie eine Geschichte haben, weil die Erscheinungen immer auf gleiche Weise erfolgen. Würden die Gesetze der Natur einmal so und dann wieder anders wirken, so gäbe es eine Geschichte; nun aber wechseln bloß die Individuen. Der Wechsel der Individuen also begründet keine Geschichte, eben so wenig der Ort, das Geographische und die sonstigen Umgebungen. Weder die subjektive Natur des Menschen, vermöge deren er nur der Möglichkeit nach frei ist, seine Fähigkeiten und Anlagen, die überhaupt wesentliche Qualitäten der menschlichen Natur sind (der wilde Indianer wie der gebildete Engländer sind in Absicht auf Empfinden, Vorstellen u. dgl. weder genere noch specie verschieden), noch die natürliche Umgebung, geographische Lage, oder sonstige zufällige Verhälthältnisse machen Geschichte möglich, obwohl die Philosophie der Weltgeschichte sich den Schein des Geistreichen und Tiefen giebt, wenn sie die Form-Verschiedenheit jener äußern Gestaltungen und Umgebungen auf die abstrakte Natur des Menschen reflektirt, und in Wahrheit nichts weiter thut, als daß sie das Naturgesetz, die wesentlichen Bestimmungen der menschlichen Natur als Potenz unter verschiednen empirisch gefundenen Umständen darlegt, keinesweges aber die Gestaltung der wesentlich innern sittlichen Form der Menschheit trifft: alles jenes also macht nicht Geschichte möglich: sondern diese liegt in dem dritten von uns aufgewiesenen Momente, in dem Mittelgliede. Und hier ist nun Geschichte darin begründet, daß der Mensch nicht alsbald vollendet ist, wie er aus der Hand der Natur hervorgeht, denn sonst würde auch dies dritte Moment die Möglichkeit der

Geschichte ausschließen. Das dritte in seiner Wirklichkeit ist aber für alles Menschliche Prinzip, ist für den Menschen transscendent, greift über ihn über, ist für ihn Zweck, und treibt ihn an, das, was in ihm nur subjektiv, der Möglichkeit nach ist in dem nun hinlänglich erklärten Sinne, zu einem Objektiven zu machen. Das sich-Erfassen seinem Prinzip gemäß oder auch das sich-nicht-Erfassen bedingt die Geschichte, und hier eben sehn wir, welche große Bedeutung gerade das zweite Urtheil hat, das wir in allem Praktischen nachgewiesen haben. Des Menschen Natur macht es aus, sich zur Freiheit zu bestimmen; ohne dieses ist er nicht frei; der Möglichkeit nach frei, muß er sich zur Freiheit bestimmen, dadurch ist Geschichte möglich. Das Bewußtsein der Freiheit ist ein verschiedenes; so z. B. ist für den unter dem Druck des Despotismus schmachtenden Orient die Freiheit als das unmittelbare zu Grunde Liegende und Treibende, als dasjenige, was über alles Bestimmte sich erhebt und hinaussetzt, in's Bewußtsein getreten. Hier faßt sich der Mensch nur der Möglichkeit nach frei, und sieht seine Größe darin, über Alles gebieten, alles Besondre sich unterordnen zu können. Der Einzelne hat hier kein Recht, denn er ist nur der Möglichkeit nach frei, nicht Person. Der Wechsel auf den Thronen geschieht nicht nach sittlichen Gesetzen, sondern jedem, dem es gelingt, sich auf den Thron zu schwingen, dem Freigebornen wie dem Sklaven, wird gehorcht, denn jeder ist der Möglichkeit nach Herrscher. Auch im religiösen Bewußtsein sehn wir die Abstraktion vom Bestimmten, die Versenkung in das rein Unbestimmte, in das die bloße Möglichkeit Umfassende, die Vornehmigkeit und Freiheit wird in das Nichtsthun gesetzt, statt daß in einem wohlgeordneten Gemeinwesen kein Glied sich mit Andrem beschäftigen darf, als was die Sittlichkeit gebietet. Das Griechische Leben hat das Moment der Bestimmtheit festgehalten; die Freiheit ist bei ihnen in der äußern Form des Rechten, in der Mäßigkeit, der Uebereinstimmung mit der maaßvoll zu Werke gehenden Natur gefunden u. s. f. So ist denn auch eine Geschichte vom Recht, d. h. dem Zusammenhang der Bestimmungen, nach denen der Mensch überhaupt handeln muß, sofern er menschlich handelt, möglich, dadurch, daß der Begriff des Rechts selbst verschieden gefaßt werden kann; aber um verschieden gefaßt werden zu können, muß das Recht in sich selbst auch mannichfaltig bestimmt sein. Auch die Kunst, auch die Wissenschaft haben eine Geschichte, auch sie sind Offen-

barungsformen dessen, was das Gesetz des Menschen ist, der Freiheit, auch sie sind durch Freiheit und vollbringen sich in Freiheit; in allen jenen Manifestationen giebt sich die Freiheit Dasein nach verschiednen Kategorieen, — denn diese vermitteln überall das Viele mit dem Einen, — und hat in ihnen allen ihr reiches Leben, so daß keine jener Offenbarungsformen ihr fehlen darf.

Der Wille ist, wie wir gesehn, der terminus medius, wodurch das Allgemeine mit dem Besondern zu einer realen Totalität verbunden wird, wodurch die vernünftige Natur des Menschen (weiter reicht Kant's Autonomie des Willens oder der kategorische Imperativ nicht. Er ist ein analytischer Satz und ruft dem Menschen nur zu: sei vernünftig! Aber es kann sich überhaupt kein Geschöpf, auch kein Geschöpf der Natur von den Gesetzen seines Daseins entbinden), das potentiell Freie, mit dem ganzen Reichthum ihrer Vorstellungen Kraft erlangt, sich Wirklichkeit zu geben (denn sie enthält das Vernünftige nur der Möglichkeit nach, in idealer Weise, während es in der Natur objektiv ausgeprägt liegt), und das Natürliche dem menschlichen Zweck gemäß, zur Freiheit bestimmt wird. Der Wille entwirft Maximen und handelt nach denselben, d. h. er macht die Einheit des Gesetzes in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen geltend.

Wie wir schon gesagt haben, ist das Prinzip, wodurch der Mensch da ist, und das sich in allen Hervorbringungen des Menschen bethätigt, in allen Gestalten des geistigen Lebens sich den vollendeten Kreis seiner Offenbarungen giebt, dies Prinzip ist nicht ein bloß der Möglichkeit nach seiendes, sondern es ist schlechthin wirklich und keiner Geschichte unterworfen. Es ist so ewig als Gott, es ist die Freiheit. Nur in ihr und durch sie wird alles Menschliche vollbracht, wird das Absolute mit dem Bedingten, Endlichen, Natürlichen verknüpft, die Freiheit ist der ewige Mittler. In ihr als dem Prinzip des Daseins der Welt überhaupt, als dem Prinzip, an welchem der Mensch in seiner Stellung zu den übrigen Weltwesen sich stets orientirt, und das mit apodiktischer Gewißheit dem Menschen, und stehe er auf der untersten Stufe der Bildung, in seinem Bewußtsein sich verkündigt, ist der Welt das Gesetz vorgeschrieben, und ihr Zweck aufgestellt, durch welchen in Ewigkeit, um Ausdrücke Kant's zu gebrauchen, das Gebiet des Naturbegriffs als das Sinnliche, und das Gebiet des Freiheitsbegriffs als das Uebersinnliche vermittelt sind. Diesem Prinzip gemäß, als welches die Dinge ihrem Wesen und Dasein nach

bestimmt, hat der Mensch zu handeln, um das in ihm der Möglichkeit nach Gesetzte zur Wirklichkeit zu bringen. „Durch die Freiheit ist die Natur und der Mensch. Sie ist das Centrum alles Lebens. Der Mensch aber allein hat ein Bewußtsein von diesem seinem Principe, dadurch ist er selbst frei und alle seine Thaten sind Bethätigungen seiner Freiheit." (Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie S. XXIX.)

Die apodiktische Gewißheit von diesem Prinzip, das die Welt zu einem harmonischen Ganzen ordnet und auch dem Menschen das Gesetz seines Lebens vorschreibt, das Bewußtsein von diesem Gesetze ist die Religion, und ohne sie der Mensch nicht denkbar, denn sie macht ihn zum Menschen; sie ist die Seele und Lebenskraft aller geistigen Thätigkeit, und durchzieht und belebt alle Gestalten des geistigen Lebens; sie alle sind nur ihre Offenbarungsformen, und nur durch sie, ihr geistiges Lebensprinzip, sind sie zu einer realen Totalität vereinigt. An ihnen treibt sie ihre Blüthen und Früchte. Sie ist das Ewige und Unvergängliche in ihnen, welches wahrhafte, dem Zweck des geistigen Lebens entsprechende Gestalten, sie mögen einer Sphäre, einer Zeit angehören, welcher sie wollen, ihrem wesentlichen Gehalte nach nicht untergehn läßt, sondern in Ewigkeit zum Besten des Menschengeschlechts aufbewahrt und zur Wirksamkeit bringt. Sie ist es, die das Verschiedenartigste, das aus ihrem Schooß hervorgeht, in Harmonie bringt, und ob Geschlechter darüber hinstürben, doch endlich dem Zweck der Menschheit gemäß ausgleicht. Sie ist die Offenbarung Gottes an den Menschen, und macht den Menschen seines absoluten Werths bewußt, vermöge dessen er alles Natürliche überragt, dasselbe zum sittlichen Zweck verwendet, und seiner Unsterblichkeit sicher ist. Der absolute Werth des Menschen, seine Unsterblichkeit ist lediglich auf Freiheit gegründet, und die Religion ist das Bewußtsein der Unsterblichkeit. Haben wir früher gesehn, wie durch die Freiheit als terminus medius das Denken, das vernünftige Bewußtsein und seine Bestimmungen mit dem natürlichen Dasein und seinen immanenten Gesetzen im Recht, im Staat, also für die Ausführung des Willens, auf einander bezogen wurden, so finden wir in der Freiheit als dem Prinzip des Menschen und alles Daseins, in der Religion die Einheit jener Welten ewig in Wirklichkeit vollzogen; jene beiden Seiten, die wir als Möglichkeiten in dem ganzen Verhältniß erblickten, und die durch die Freiheit auf einander bezogen

wurden, sind für das Prinzip und in demselben zu Einer, unauflöslichen Wirklichkeit geeinigt. Denn durch dies Prinzip ist die Natur und der Mensch. Im menschlichen Bewußtsein ist es als Religion gegenwärtig, und dadurch als Substanz, Grundlage und Zweck alles geistigen Lebens. Sie macht im Menschen sein Prinzip, wodurch er ist, lebendig, richtet seine Thätigkeit nach seinem wesentlichen Zwecke hin und giebt all' seinem Thun diese Richtung, durchfließt ihn als die lebenschaffende Kraft, ohne die nichts Großes, Wahrhaftes vollbracht wird. Wie sie dem Staate seine Aufgabe hinstellt und die treibende Kraft ist, daß er sich wahrhaft seinem Prinzip gemäß gestalte, so leitet sie die Philosophie an, die sie als eine wesentliche Aeußerung ihres Lebens aus sich erzeugt hat, das Prinzip zu erkennen, das die Dinge ihrem Wesen und Dasein nach bestimmt u. s. f. Wie aber für den Menschen die Freiheit nicht ist, es sei denn, daß er sie selbst vollbrächte, daß er sich zur Freiheit bestimmte, so ist auch für den Menschen das Prinzip seines geistigen Lebens, die Religion nicht, es sei denn, daß er sie in all' seinem Thun, Streben und Denken für sich zum Prinzip mache. Daher ist die Religion nicht ein theoretisches Schauen, eine einsame Spekulation, sondern an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; an dem ihr gemäßen Wirken des Menschen macht sie sich sichtbar. Sie verleiht ihm Kraft, ihr Gesetz zu vollbringen, und in allem, in dem verschiedensten Stoff das wahrhaft Menschliche zu erfüllen. Alle geistigen Lebensthätigkeiten, in denen sich jenes Prinzip bethätigt und gegenständlich macht, vereinigt sie zu einem organischen Ganzen, dessen Zweck sie ist.

Die Freiheit als schöpferisches Prinzip, als das im Menschen und all' seinen Thaten sich bethätigende Gesetz, das nicht anders denn ewig wirklich und vollendet gedacht werden kann, ist der Sohn Gottes, ist Christus. Er ist nie bloß der Möglichkeit nach, nimmer in einem negirten Zustande, sondern ist und bleibt, was er ewig war, und wodurch allein eine Schöpfung denkbar ist, Prinzip alles Daseins und des Menschen. In ihm ist, wie der Colosserbrief (1, 16 ff) sagt, Alles geschaffen im Himmel wie auf der Erde, das Sichtbare wie das Unsichtbare, alle Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten, Alles ist durch ihn und zu ihm hin (er als absoluter Zweck) geschaffen; er ist vor Allem, Alles besteht in ihm, er ist das Haupt des Leibes der Gemeinde, in ihm hat die ganze Fülle des Göttlichen

einzuwohnen Gefallen gehabt, und durch ihn alles mit sich zu versöhnen. In ihm, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, seid ihr erfüllet, redet der Apostel seine Gemeinde an, in ihm seid ihr durch geistige Beschneidung von dem der Sünde dienstbaren Leib befreit, mit ihm begraben, in ihm auferweckt durch den Glauben u. s. f. Um Christum zu gewinnen, will der Apostel (Philipp. 3, 8. f.) Alles für ein zu Verachtendes halten, um in Christo ganz als ein solcher sich zu finden, der nicht seine eigne Gerechtigkeit, durch das Gesetz habe, sondern die Gerechtigkeit die Gott verleiht um des Glaubens willen, auf daß er ihn erkenne und die Kraft seiner Auferstehung, die Gemeinschaft mit seinen Leiden, in sein Sterben sich hineinbildend, ob er vielleicht der Auferstehung würdig erachtet werde. Darum wendet auch der Apostel all' seine Thätigkeit den Gemeinden zu, und ruft sie dazu auf, daß sie in Liebe der Wahrheit ergeben zu ihm in aller Hinsicht emporwachsen, der das Haupt ist, Christus, aus welchem der ganze Leib, zusammen gefügt und verbunden durch alle Bande der Unterstützung, nach der einem jeden Theile zuständigen Wirksamkeit, sein Gedeihen hernimmt zu seiner Erbauung in Liebe (Epheser 4, 15. f.). Christus als das Eine Prinzip belebt alle Glieder, wirkt in ihnen die verschiednen Gaben und bezieht sie Alle auf die Einheit des Zweckes; Alle diese Gaben sagt der Apostel wirket der Eine und selbe Geist, jedem eigends zutheilend nach Belieben. Denn gleich wie der Leib Einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber in ihrer Vielheit doch den Einen Leib ausmachen, so auch Christus, denn in Einem Geiste sind wir Alle zu einem Leibe durch die Taufe geeinigt (1. Cor. 12, 11. f.). Ihr aber seid der Leib Christi und als Einzelne Glieder (Ebend. V. 27.). Darum befleißigt sich der Apostel der Unterweisung der Gemeinden, darum lehren wir alle Menschen mit aller Weisheit, um alle Menschen in Christo vollkommen darzustellen. (Kol. 1, 28.). Und auf diesen felsenfesten Glauben begründet der Apostel sein ganzes Thun, daß einen andern Grund Niemand legen könne, als der gelegt sei, Jesus Christus. (1. Cor. 3, 11.).

Auch Johannes lehrt, daß durch den Sohn Gottes Alles geworden, daß ohne ihn nichts geworden, was da geworden. Er ist aber auch das Lebensprinzip der Menschen. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. In sich selbst erfuhr dies Licht keinen Wandel, aber das Bewußt-

sein der Menschen ließ sich nicht vollkommen von ihm durchdringen. Das Licht schien in die Finsterniß, aber die Finsterniß erfaßte es nicht. Das wahrhaftige Licht war in der Welt und die Welt ist durch selbiges geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden, wenn sie an seinen Namen glauben. Gottes Werke wirkt der, der an den glaubt, den Gott gesandt hat, und dem Gott Leben in sich zu haben verliehn hat, wie Gott selbst; aber dadurch, daß wir den Willen Gottes vollführen, erkennen wir, ob Christi Lehre von Gott ist, oder ob er von sich selber redet. So soll sich also das in unsrem Bewußtsein herrschende Prinzip in Werken bethätigen. Der Sohn Gottes ist das vermittelnde Prinzip; er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch ihn. Er allein macht frei, und macht diejenigen, die ihn anerkennen zu Söhnen, die im Hause des Vaters bleiben. Er kennt die Seinen, und die Seinen kennen ihn so wie er den Vater kennt und der Vater ihn kennt. Er ist das Licht der Welt, wer ihm nachfolgt, der wird nicht in Finsterniß wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben. Denen, die an seinen Namen glauben, giebt er die Herrlichkeit, die Gott ihm gegeben, auf daß sie eins seien, so wie er und der Vater Eins sind, er in ihnen und sie in ihm, auf daß sie vollkommen Eins seien.

Von dem Leben der Freiheit in ihr, von der Bethätigung Christi in ihr war die Menschheit nie ausgeschlossen, oder sie war nie ohne Religion. Es gab auch nie verschiedene Prinzipien, die sich in die Menschheit theilten; was man als Unterschiede anführt, trifft nicht das Wesen der Religion, sondern nur ihre Formen, in welchen sie zeitlich auftrat, sie waren Phasen des Bewußtseins der Freiheit, der Religion. Die Religion ist nicht ein todter Gattungsbegriff, unter den sich verschiedene Arten subsumiren ließen, sondern sie ist das durchgreifende, das Bewußtsein mehr und mehr zur Erfassung der absoluten Freiheit, des Prinzips der Menschheit umwandelnde lebendige kräftige Gesetz. Auf Christi Namen, sagt eine Stelle im Matthäus (12, 21) sich anschließend an ein Wort des Jesaias, hofften die Völker, bei Johannes sagt Christus zu den Juden: Abraham euer Vater ward froh, daß er meinen Tag sehn sollte; und so kündigte Christus auch in der Bergpredigt an, wähnet nicht, daß ich gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben,

sondern zu erfüllen. Das Prinzip der Freiheit wirkt auch in Freiheit, und wird nicht das Geschenk verleugnen, das es specifisch der menschlichen Natur verlieh. Es will erkannt, ergriffen, aufgenommen, geglaubt sein, damit der Mensch, der Möglichkeit nach frei, zur Freiheit sich bestimme. Das ist der Gang der Weltgeschichte und des Bewußtseins von der Religion. Wie aber vorher kein andres Prinzip in der Menschheit wirkend gedacht werden kann, so auch nicht nachher. Christus hat versprochen, bei uns zu sein bis an der Welt Ende. Ueber ihn hinaus ist nichts zu denken; eine Perfektibilität des Christenthums, die wohl gar auf den Mittelpunkt der Religion ausgedehnt würde, ist nicht möglich. Nichts Großes, sei es in Politik, in Kunst, in Wissenschaft wird gewirkt, es sei denn in und durch das Prinzip der Freiheit, durch Christus.

Das Prinzip unterliegt keinem Wandel; wenn es in der Wirklichkeit erscheint, um dem Menschen seinen absoluten Werth zu zeigen, von dem Bewußtsein desselben ihn und alle Kreise seiner Thätigkeit zu durchdringen, wenn es in ein bedingtes, beschränktes Leben eintritt und einen Menschen darstellt, dessen bestimmter Charakter, Bildungszustand, Lebensgang u. s. f. dennoch in jedem Augenblick das Unbedingte, Absolute vollbringt, dessen Thun im Ganzen wie im Einzelnen Erfüllungen des Gesetzes sind, so daß diese historische Erscheinung uns die Person hinstellt, in welche sich jeder Mensch nach seinen Verhältnissen, nach seinem bedingten Lebenskreis u. s. f. hineinzubilden hat, will er seiner Idee genügen, so verliert dadurch das Prinzip nichts von seiner Unbedingtheit, sondern hat eben damit das Bewußtsein vollkommen durchdrungen, hat die subjektive Möglichkeit, die ihm von menschlicher Seite entgegenkommt, vollkommen durchdrungen zur Wirklichkeit, daher denn nach diesem Erstgebornen alle Menschen sollen Söhne Gottes werden, und nach der tiefen Auffassung des Apostels Paulus auch die Natur mit Seufzen der Verklärung der Kinder Gottes harrt, da jetzt noch unser Leben mit Christo bei Gott verborgen ist. Dann wird auch die andre Möglichkeit der Freiheit als vollkommen in Wirklichkeit getreten vorgestellt. Auf dieses seelige Ziel waren die Gedanken des Apostels hingewendet, und bisweilen streifen sie hier selbst in's Pantheistische hinüber (wie z. B. in der Vorstellung der Niederlegung der Herrschaft Christi), so wie auch rückwärts das Hervorgehn des Prinzips

der Freiheit aus Gott in der Vorstellung vom λόγος sich in Pantheismus verliert.

Aber die Schriftsteller des Neuen Testaments, so wie auch großentheils die Kirchenlehrer sind zu tief in das wahre Bedürfniß der Menschheit, in das Wesen der Religion eingeweiht, als daß sich die neue Naturphilosophie auf sie berufen könnte. Wir haben diese Schlußbemerkungen der positiven Philosophie Schellings nur entgegengestellt, weil sich von ihnen aus nun die Kritik derselben vollständig vollziehen läßt. Wir wollten damit nicht das metaphysische Problem lösen, wie das Faktum der Freiheit möglich sei, sondern wollten bloß darthun, daß ohne dasselbe die specifische Natur des Menschen, so wie das Recht, der Staat, die Geschichte, die Religion nicht denkbar sei. Eine Philosophie, die kein Prinzip der Specifikation hat, die Alles aus Entgegengesetztem erklärt, den entgegengesetzten Prinzipien eine Identität voraussetzt, die nach dem Processe wiederkehrt (sei es in ihrer ersten Gestalt oder reicher bestimmt), eine Philosophie die kein schlechthin wirkliches Prinzip kennt, sondern nur immanente in ihren Produkten selbst dem Werden und der Veränderung unterworfene Ursachen, eine Philosophie, welche Gott und die Welt als einen einigen, aus immanenten Ursachen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit erwachsenden natürlichen Organismus faßt, da sie überhaupt keinen Uebergang vom Unbedingten zum Bedingten kennt: eine solche Philosophie widerspricht in ihren Prinzipien vollkommen dem, was in der Ethik und Religionsphilosophie zu begreifen vorliegt. Schelling hat eine Geschichte, wo noch gar keine Geschichte möglich ist. Gott hat keine Geschichte, die Geschichte beginnt erst mit der menschlichen Freiheit, und da, wo nun für die Geschichte die Möglichkeit eintritt, da wird sie hinweggeräumt, um einen theogonischen Proceß an ihre Stelle zu setzen. Die Prinzipien der Philosophie der Mythologie, mag in der Ausführung dieser Wissenschaft noch so viel Geistreiches enthalten sein, sind falsch, denn sie widersprechen dem Wesen der Religion. Das Palladium der Menschheit, die Freiheit, geht für die Naturphilosophie verloren; darum ist auch die Offenbarung nicht erklärt. Es ließe sich hier ausführen, wie viel tiefer die Kirchenväter über die Offenbarung und deren unendlich reiche Schätze philosophirt haben, aber wir versparen dieß für eine andre Arbeit, wo wir die dogmatischen Untersuchungen der christlichen Theologen aller Zeit zusammenfassen, und die Dogmatik

nach einer neuen Methode aus ihrem eignen Prinzipe, das für ihre Sätze einen festen Mittelpunkt begründen wird, bearbeiten wollen. So viel aber steht durch unsre letzten Untersuchungen fest, daß die Theologie die positive Philosophie Schellings durchaus abzuweisen hat, so wie sie überhaupt die Fesseln abwerfen muß, die die Naturphilosophie ihr angelegt hat; in welche Verirrungen müßte sich die Theologie stürzen, wenn sie der positiven Philosophie sich accommodiren wollte, sie müßte den Edelstein des Christenthums ohne Rettung preis geben. Mit dieser scheinbaren Erbauung des Christenthums durch die geschichtliche Philosophie steht die Destruktion desselben bei Strauß, die ebenfalls von der Naturphilosophie, vom Spinozismus, von der Leugnung des Uebergangs, der Vermittlung des Unendlichen und Endlichen ausgeht, auf Einer Linie (vergl. meine Recension des Werkes des Hrn. v. Schaden: der Begriff der Kirche, in den Berliner Jahrbüchern. Jahrgang 1842.).

Was nun überhaupt von uns in allen Abschnitten dieser Schrift gegen die ältere wie gegen die neuere Philosophie Schellings gesagt ist, das wird, wie es selbst mit Mühe und Anstrengung, mit genauem Eingehn auf alles Einzelne, mit allen nöthigen Beweisen an den Tag gefördert ist, nicht durch Ein Wort bloß, durch eine Erklärung, durch Klagen über Mißverständniß u. dgl. gefällt werden können. Es hat sich hier nicht um Worte gehandelt, sondern um den Sinn; nicht um den Sinn dieses oder jenes Ausdrucks oder Satzes von Schelling, sondern um den Sinn des Ganzen; und den Sinn des Ganzen haben wir nicht aus seinen Berliner Vorträgen bloß eruirt, sondern aus allen Schriften Schellings, aus seiner früheren Philosophie. Sollte uns daher auch ein leichtes Mißverständniß dieses oder jenen Ausdrucks aus seinen Vorträgen vorgeworfen werden: das thut nichts zur Sache, und kann keinen Satz unsrer Kritik rückgängig machen. Wir haben Schellings Worte gegeben, wo es nöthig war, nicht um sie uns anzueignen, und aus ihnen unser Eigenthum zu machen, sondern um sie vor dem Tribunal der Philosophie zu richten. Die Philosophie, die jetzt, wenn sie irgend eine Stellung im Leben behaupten will, mit aller Kraft einer neuen Lösung ihres Problems zugewandt sein muß, kann nicht warten, bis es dem Urheber der positiven Philosophie gefällt, seine Entdeckungen durch den Druck zu veröffentlichen. Es war ein

Glück, daß Schelling die Aufmerksamkeit der philosophischen Welt wieder auf sich zog, die Naturphilosophie mußte mit all ihren Gebrechen und Consequenzen an den Tag kommen, damit den Philosophen die Richtung klar würde, die sie zu vermeiden, und die, welche sie einzuschlagen haben; und sollte ich mit meinen schwachen Kräften vielleicht etwas hiezu beigetragen haben, so würde ich es nicht beklagen, mich zu dieser Kritik veranlaßt gesehn zu haben, welche übrigens, wie der vorurtheilsfreie Leser mir bezeugen wird, stets die Sache und das Beste der Philosophie, das Beste der Menschheit im Auge gehabt hat.

Druck von Rudolph Brandes, in Berlin.

